

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح انطاکیہ
اور اشافات کے ساتھ

الدُّرُّ الْمُنْضَوْدُ

علی

سینہ نبی کریم ﷺ

الجزء الاول

افادات درسیہ

مولانا محمد ماقل صاحب صدر الدرسین مظاہر علوم

تلمیذ رشید

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۴۴۵/۳ - بہادر آباد - کراچی ۵

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اخلاط
اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

الدُّرُ الْمُنْضَوِّدُ

علی

سُئِنَ بِلَبِّهِ

افادات درسیہ مع اضافات و نظر ثانی

مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مظاہر علوم

== تلمیذ رشید ==

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

الجزء الأول

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۲۲۵- بہادر آباد- کراچی ۵

مؤلف و امت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اغلاط اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

نام کتاب: الدر المنضود علی سنن ابی داؤد «الجزء الاول»

افادات درسیہ: حضرت مولانا محمد عاقل صاحب مدظلہ صدر الدین مدرسہ مظاہر العلوم

ناشر: مکتبۃ الشیخ ۳/۳۵ بہادر آباد کراچی ۵

اشاعت طبع جدید: ۲۰۰۸/۱۴۲۹ھ



مکتبہ خلیلیہ

دکان ۱۹ اسلام کتب مارکیٹ بنوری ٹاؤن کراچی

دیگر ملنے کے پتے:

کتب خانہ شریفہ	اردو بازار کراچی	مکتبہ انعامیہ	اردو بازار کراچی
زم زم پبلشرز	اردو بازار کراچی	مکتبہ حقانیہ	ملتان
کتب خانہ مظہری	گلشن اقبال کراچی	کتب خانہ مجیدیہ	ملتان
اقبال بک سینٹر	صدر کراچی	ادارہ اسلامیات	لاہور
دارالاشاعت	اردو بازار کراچی	مکتبہ سید احمد شہید	لاہور
اسلامی کتب خانہ	بنوری ٹاؤن کراچی	مکتبہ رحمانیہ	لاہور

ضمیمہ

مقدمہ الدر المنفوذ علی سنن ابی داؤد

حامداً ومصلیاً وسلم، وبعد۔

الحمد للہ الذی بمنعمۃ تتم الصالحات، الدر المنفوذ علی سنن ابی داؤد کو حق تعالیٰ شانہ نے اسی مقبولیت عطا فرمائی جس کا اس کتاب کی تالیف کے شروع میں وہم و گمان بھی نہ تھا، اس ضمیمہ کا پس منظر یہ ہے، جیسا کہ بندہ کے علم میں آیا کہ محقق عصر و محدث شہیر حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی رحمۃ اللہ تعالیٰ کو جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن (کراچی) سے معجزہ تحلیل کراچی کے مدیر اعلیٰ حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب مدنی مجاز حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اپنے مدرسہ میں ہفتہ میں دوبارہ چند گھنٹوں کے لئے طلبہ حدیث و مدرسین کے تعلیمی افادہ کے لئے بلاتے تھے، اس ذیل میں حضرت مولانا الدر المنفوذ کا مقدمہ بھی سبقاً سبقاً اپنی تحقیقات و تشریحات کے ساتھ پڑھاتے تھے، اس دوران حضرت مولانا کو اس مقدمہ کی بعض چیزوں پر کچھ اشکال ہوا اور بعض ایسی چیزیں جو حضرت مولانا کو پسند آئیں جن کا حوالہ اس میں نہ تھا وہ درکار ہوا، اس پر حضرت مولانا موصوف نے بندہ کے نام گرامی نامہ تحریر فرمایا جس کا جواب بندہ بروقت نہ لکھ سکا، آج کل پر ملت رہا، کیا خبر تھی کہ حضرت مولانا اس دار فانی سے اتنی جلدی رخصت ہو جائیں گے مولانا موصوف کی حیات میں جواب نہ لکھ سکا، حضرت مولانا کی وہ تحریر بندہ کے پاس ایک علمی امانت تھی، طبیعت پر اس کے جواب کا تقاضا ہوا چنانچہ بحمد اللہ تعالیٰ جواب مرتب ہو گیا، جس کو اصل مکتوب کیساتھ ہدیہ ناظرین کیا جا رہا ہے۔ یہ مکتوب بجائے خود مستقل علمی افادات کا مجموعہ ہے، جس سے ارباب علم و تحقیق کی دقت نظری اور طرز تحقیق کا ایک نمونہ سامنے آتا ہے، اور اس سارے مضمون کو بندہ، الدر المنفوذ کے مقدمہ کا ضمیمہ قرار دیتے ہوئے شائع کر رہا ہے، شروع میں مکتوب گرامی بتمامہ نقل کیا گیا ہے اس کے بعد اس کا جواب۔ اللہ تعالیٰ شانہ ہماری تقصیرات کو معاف فرمائے اور اس ضمیمہ کو اصل مقدمہ کی طرح مفید اور نافع فرمائے۔ آمین

مکتوب گرامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بگرای خدمت حضرت مولانا محمد عاقل حبیب و فقیہ اللہ وایاہم لما یحب ویرضی!

السلام علیکم در رحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ اللہ تعالیٰ آپ کو بخیر و عافیت رکھے اور علم و دین و ملت کی مزید خدمت کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین۔ آپ کے ہدیہ ہائے گرامی ملتے رہے جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء، سب سے پہلے "الفیض السمانی علی سمن النساء" کی جلد اول ملی جس پر تاریخ ہندیہ ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۱۸ھ مرقوم ہے۔ پھر "الدر المنثور علی سمن الی داؤد" کا مقدمہ شرف صدور لایا جس پر تاریخ ہندیہ ۱۵ رمضان المبارک ۱۳۱۸ھ تحریر ہے اپنی سستی ضعف کم ہمتی کی وجہ سے جناب کی خدمت عالی میں رسید بھیجنے اور شکریہ ادا کرنے میں کوتاہی ہوئی امید ہے کہ آپ اپنے اخلاق گیرمانہ کی بنا پر اس کوتاہی کو نظر انداز فرمائیں گے۔ میں اب بہت بوڑھا ہو گیا انٹی برس کو پہنچ گیا خط کم لکھتا ہوں جس کے باعث یہ تاخیر ہوئی، ۱۸ ربی تعدہ ۱۳۲۳ھ میری تاریخ ولادت ہے، "الفیض السمانی" بڑی گرانقدر خدمت ہے اللہ تعالیٰ شرف قبولیت سے نوازے، یہ کتاب جب وصول ہوئی تھی اسی زمانے میں اس کا مقدمہ پڑھ لیا تھا۔ "الدر المنثور" کا مقدمہ بھی پورا پڑھا، ایسا معلوم ہوتا ہے اس مقدمہ کی تحریر کے وقت اصل سے مراجعت کی نوبت نہ اسکی اسکے بہت سے حوالے درج نہیں ہیں اگر حوالوں کے درج کرنے کا التزام کیا جاتا تو بہت ہی اچھا ہوتا۔

۱۔ حدیث "اطلبوا العلم یوم الاثنین" یہ الونیم اصغہانی کی "تاریخ اصہبان" میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے۔ مولانا یونس سے پوچھ کر مطلع فرمائیں تو بڑی عنایت ہو "جامع صغیر" میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے فیض لہدیہ میں اس کی تفصیل درج ہے؛

۲۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ موطا مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے حضور کے دھال سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ موطا ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں تیار ہوئی، اگر ابوطالب کی تصریح صحیح ہے تو ۱۳۰ھ یا ۱۲۰ھ میں تیار ہونا چاہیے، اس کا آپ نے حوالہ نہیں دیا کہ ابوطالب مکی نے کس کتاب میں لکھا ہے تاریخی طور پر یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوئی کیونکہ موطا تو ہارون یا منصور کی فرمائش پر لکھی گئی ہے موطا کے رواۃ میں کوئی ایسا عالم آپ کے علم میں ہے جس نے ۱۳۰ھ سے لیکر ۱۳۱۸ھ تک امام صاحب موطا اسی ہے۔ بنی امیہ کی سلطنت ۱۳۲ھ میں ختم ہوئی ہے پھر عباسی آئے لہذا یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوئی، امام ابو حنیفہ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے۔ جامع سفیان اور موطا دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔ تاتمس الیہ الحاجۃ اور امام ابن ماجہ اور علم حدیث سے اس سلسلہ میں مراجعت کی جاسکتی ہے۔

۳۔ سیستان، معروف شہر نہیں اقلیم ہے خود آپ نے اُس کے چل کر شاہ عبد العزیز صاحب کے حوالہ سے یہی لکھا ہے۔

۴۔ "تمثل الذی لان الحديد وسبکة میں" "الحمدید" کی بجائے "الحمدیہ" چھپ گیا ہے۔

۵۔ ص ۳۳ سطر ۲ میں "قواعد کلیہ" کی جگہ "قواعد طبع ہو گیا ہے۔"

۶۔ ص ۸۰، یہ بات کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ کر چکے ہیں انہیں آپ نے حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے نقل کی ہے اس کی سند کیلئے کس کتاب میں مذکور ہے یہ تو بڑی اہم بات ہے۔ اس کا حوالہ در کاوی ص ۴۶، امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے۔ ”ما اخرجت فی الصغریٰ فهو صحیح“۔ یہ کس کتاب میں مذکور ہے۔ آپ نے شاہ صاحب کا حوالہ دیا ہے مگر اس کی سند در کار ہے شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی؟ یہ الگ بحث ہے کہ مجتبیٰ ابن السنی کا اختصار ہے نسائی کا نہیں۔ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے تو پھر صغریٰ نسائی ہی کی تالیف ٹھہرے گی مگر ثبوت چاہیئے۔

۸۔ ص ۴۷، اور ابوالحسن سندھی فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی الآثار اسی ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے قائد عدیدہ النظائر فی بابہ۔ بات تو اپنی جگہ صحیح ہے مگر یہ کہاں فرماتے ہیں اس کا حوالہ غائب کیا آپ اتنا کرم کر دیں گے کہ اس کا حوالہ نکالیں، ہم تو ابھی تک اسی غلط فہمی میں ہیں کہ نہ تو ابوالحسن حسنا سندھی نے طحاوی کی صورت دیکھی ہے نہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس لئے اس امر کا ثبوت بلجائے تو یہ احسان عظیم ہو گا طحاوی سے علماء مغرب نے اعتنا کیا ہے وہ اس کی قدر پہچانتے ہیں اسی لئے ابن حزم نے اس کو تلو الصحیحین ابو داؤد کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ ہوتا ہے۔ گویا تم کا حق تو ادا ہو گیا مگر تراجم کا نہیں امتی کے غوامض اقوال بنی علیہ السلام سے بڑھ گئے، افرات اور مبالغہ کی بھی کوئی حد ہے؟

امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے تراجم منعقد نہیں کئے یہ ان کی غایت درج کی دلیل ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔ اور جو کام ان کے بس کا نہ تھا اس پر ہاتھ نہ ڈالا، امام بخاری مجتہد اور فقیہ تھے تو ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول کیوں نقل نہیں کیا حالانکہ احمد و اسحاق کے اقوال وہ بالائزہ نقل کرتے جاتے ہیں ہاں جہاں تک علم حدیث کا تعلق ہے اس میں وہ امام بخاری کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ اختلاف الفقہاء کے زیر عنوان جتنی کتابیں ہیں ان میں بھی امام بخاری کے مذہب کا ذکر نہیں ملتا۔ یہ تو ایک مجتہد کے ساتھ بڑا ظلم ہوا۔ حالانکہ ان کتابوں میں متبوعین اور غیر متبوعین کی قید بھی نہیں۔ مذاہب متبوعہ پر جو طبقات لکھے گئے ہیں ان میں تو بخاری کے بارے میں کھینچا تانی ہے کوئی شافعی بتائے ہے کوئی حنبلی مگر زمامت فقہاء مجتہدین پر جو کتابیں ہیں ان میں بخاری کا ذکر نہیں۔

۱۰۔ ص ۵۰، سنن ابی داؤد، اول السنن ہے۔ موطا اور کتاب الآثار بھی سنن میں داخل ہیں یا نہیں؟
۱۱۔ ص ۵۱، ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے اگر اس کا حوالہ ذکر کر دیا جائے تو بہتر ہے بلکہ حوالوں سے اگر آپ کے مقدمے کو مزین کر دیا جائے تو بہت بہتر ہے۔

۱۲۔ ص ۵۲، ”ذکی الدین ذال سے طبع ہو گیا ہے ان کی شرح آپ نے ملاحظہ کی ہے؟
۱۳۔ ص ۵۵، امام بخاری کی شرط الاتقان اور کثرة ملازمة الراوی للشیخ ہے۔ تو یہ بات عنعنہ میں کیوں ہیں؟ یہ عجیب بات ہے کہ حدیث و اخبار کی صورت میں تو کثرت اتقان اور کثرت لقا شرط ہو اور عنعنہ میں صرف لقا و لولحہ!

۱۴۔ ص ۶۳ مشیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے، معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے؟ مشیخہ کے عنوان سے کوئی کتاب آپ کی نظر سے گزری ہے؟

۱۵۔ امام مسلم کی تصانیف میں افراد و غرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہیئے۔ ان کی کتاب المنفردات والواحدان تو طبع ہو گئی ہے مگر وہ اس موضوع پر نہیں ہے۔

۱۶۔ صاحب کنز العمال کی وفات ۹۸۵ھ غالباً طباعت کی غلطی ہے صحیح ۹۸۵ھ ہے ص ۶۸۔

آج کل، معانی الآثار اور صحیح بخاری زیر درس ہیں۔ صحیح مسلم بھی چل رہی ہے، آپ سے استفادہ کے لئے عرض ہے کہ طحطاوی باب الرجل یدخل فی المسجد والامام فی صلوة الفجر ولم یکن رکع اکرک اولای رکع میں جو پہلی دو روایتیں ہیں اس میں پہلی روایت میں عن زکریا بن اسحاق عن عمرو بن دینار عن سلیمان بن یسار ہے حالانکہ صحاح کی دوسری روایتیں میں عن زکریا عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار ہے۔ اور دوسری روایت میں سلسلہ سند میں آتا ہے "حدثنا محمد بن النعمان قال حدثنا ابو مصعب قال ثنا عبد العزيز قال احمد الاصبهانی الصواب ابراہیم بن اسماعیل عن اسماعیل بن ابراہیم بن مجمع الانصاری، یہ بیچ میں قال احمد بن الاصبهانی کیسا آگیا ہے سہارنپور میں، منتخب الافکار ہے ذرا ان دونوں حدیثوں کی شرح اپنے کسی طالب علم سے نقل کروا کر روانہ فرمائیں تو بڑا کرم ہو اور آپ بھی اپنی معلومات سے مطلع کریں تو بہتر ہے۔

یاد آتا ہے کہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں آپ نے دریافت فرمایا تھا محترم! تخصص تو وہ ہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو جیسے آپ کو حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا، یا حضرت شیخ کو حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا۔ تجربہ بتاتا ہے کہ درجہ تخصص کھولنے سے طلباء کے دو سال اور لگ جاتے ہیں اور حاصل کچھ نہیں ہوتا۔ بس وہی طالب علم فائدہ حاصل کرتا ہے جو استاد کا ہو رہے۔ والسلام

محمد عبدالرشید نعمانی

۱۳ صفر ۱۴۱۲ھ

الجواب

۱ (الف) "اطلبوا العلم یوم الاثنين" یہ الونیم اصفہانی کی "تاریخ اصفہان" میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے؟
یہ جواب چونکہ مدینہ منورہ کے قیام میں لکھا جا رہا ہے اس لئے مولانا یونس صاحب کے مراجعت کی کوئی صورت ہے نہیں، مولانا حبیب اللہ صاحب کے تعاون سے اس کا جواب تلاش کرنے کے بعد ہم خود ہی لکھ رہے ہیں (نہ صرف اسی سوال کا جواب بلکہ باقی جوابات بھی)۔
تاریخ اصفہان میں یہ حدیث صالح بن سہل بن المہنہال البصری کے ترجمہ میں مذکور ہے بہذا السند: حدثنا ابو محمد بن حیان ثنا اسحاق بن محمد ابن حکیم ثنا صالح بن سہل بن المہنہال ثنا القاسم بن جعفر بطرس سوس ثنا موسیٰ بن ایوب عن عثمان بن عبد الرحمن عن حمزة الزیات عن حمید عن انس بن مالک عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم یوم الاثنين فانه یسر لصابحہ۔
یہ حدیث الونیم نے اپنے استاذ ابن حیان ابو الشیخ سے روایت کی ہے اسی لئے یہ حدیث ان کے استاذ کی تصنیف طبعاً الخیرین باصفہان میں بھی موجود ہے اسی سند سے اور اسی ترجمہ میں، نیز اس حدیث کو ابن عساکر نے بھی تاریخ دمشق میں ذکر کیا ہے الفضل بن سہل بن محمد بن احمد ابو العباس المروزی کے ترجمہ میں بلفظ اطلبوا العلم یوم الاثنين فانه یسر لصابحہ، اس حدیث کو جب تلاش کرنا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ سے مختلف طرق سے مروی ہے اور بعض میں یوم الخمیس کی زیادتی ہے اور بعض میں صرف یوم الخمیس ہی مذکور ہے۔

یہ حدیث انس بن مالک عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم یوم الاثنين فانه یسر لصابحہ کے تحت "حدیث فی طلب العلم یوم الاثنين" والخمیس کا ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر اس مضمون کی متعدد روایات ذکر کی ہیں عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم کل اشین و خمیس فانه یسر لمن یتطلب و اذا اراد احدکم حاجۃ فلیسک الیہا فانی سألت ربی ان یشاہدکم لایمتی فی بکورها اسی میں آگے ہے و قد روی الحدیث علی طلب العلم یوم الاثنين و یوم الخمیس و فی ذلک عن انس و عائشہ، اور پھر اس کے بعد حضرت انس سے دو حدیثیں ذکر کیں ایک وہ جو اوپر مذکور ہوئی اور دوسری ایک دوسری سند سے جس کے الفاظ یہ ہیں: عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من کان طالب العلم فلیطلب یوم الاثنين و یوم الخمیس فانه یسر لصابحہ، اس کے بعد حدیث عائشہ مذکور ہے۔ عن عروۃ عن عائشہ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اغدوا فی طلب العلم غداۃ خمیس، ان احادیث کے بارے میں وہ فرماتے ہیں قال المؤلف هذه الاما دیث کما لا یصح اور پھر ہر ایک کی وجہ بیان کی ہے۔

(ب) جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ "جامع صغیر میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے۔ فیض القدیر میں اس کی تفصیل درج ہے، واضح رہے کہ صاحب فیض القدیر علامہ مناوی نے اس پر جو کلام فرمایا ہے اس پر تو علامہ احمد صدیق الغامری نے اپنی تالیف المدراوی میں تعقب کیا ہے جو قابل مطالعہ ہے۔

۱۲۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں مستحب قدیم مجموعہ موطا مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے تو یہ بات جو مقدمہ الدر المنثور میں لکھی گئی وہ مترضین کی طرف سے بطور نقل کے لکھی گئی ہے اپنی طرف سے تحقیقی طور پر نہیں لکھی گئی اتھرنے کی کتاب میں دیکھا ہوگا جو اس وقت ذہن میں نہیں، باقی شیخ ابوطالب مکی نے جو بات تحریر فرمائی ہے انکی اصل عبارت یہ ہے

”هذه المصنفات من الكتب حادثة بعد سنة عشرين ومئة من التاريخ وبعد وفاة كل الصحابة وعليه التابعين. يقال ان اول كتاب صنف في الاسلام كتاب ابن جريج في الآثار وحروف من التفسير عن مجاهد وعطاء واصحاب ابن عباس بمكة، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن، ثم كتاب الموطا بالمدينة لمالك بن انس..... فلهذا من اول مصنف وضع من الكتب بعد وفاة سعيد بن المسيب وخيار التابعين وبعد سنة عشرين اداكثر. ومئة من التاريخ (تواتر القلوب)“

جس کا حاصل یہ ہے کہ بالکل شروع کی جو تصنیفات ہیں جیسے کتاب ابن جریج اور کتاب معمر بن راشد الیمانی اور امام مالک کی موطا ان کا حال یہ ہے کہ یہ سلسلہ کے بعد وجود میں آئی ہیں، اس میں یہ نہیں ہے کہ موطا امام مالک مسیح قدیم مجموعہ ہے اور وہ سلسلہ یا سلسلہ میں وجود میں آیا ہے، لہذا اشکال صحیح ہے، اور تحقیقی بات وہی ہے جو جناب نے اس مکتوب میں مجملہ اور اپنی تصنیف امام ابن ماجہ اور علم حدیث میں مفصلاً تحریر فرمائی ہے جس کو ہم یہاں عموم افادہ کے پیش نظر نقل کرتے ہیں

موطا کا زمانہ تالیف حافظ ابن حزم نے تصریح کی ہے کہ امام مالک نے موطا کی تالیف یقیناً یحییٰ بن سعید انصاری کی وفات کے بعد کی ہے اور یحییٰ کی وفات ۱۸۱ھ میں ہوئی، محدث قاضی عیاض نے مدارک میں ابو مصعب سے جو امام مالک کے شاگرد خاص ہیں نقل کیا ہے کہ خلیفہ منصور عباسی نے امام مالک سے فرمائش کی تھی کہ ”ضع کتابا للناس اجمہل علیہ“ (آپ لوگوں کے لئے ایک ایسی کتاب لکھیں کہ جس پر میں ان سے عمل کروں) امام مالک نے اس سلسلہ میں کچھ کہا تو منصور بولا ”ضع فما اصد الیوم اعلم منک“ (آپ کتاب تصنیف فرماتیں آج آپ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں) آخر امام موصوف نے موطا کی تصنیف شروع کی لیکن کتاب کے ختم ہونے سے پہلے منصور کی وفات ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ موطا کی تصنیف منصور کی فرمائش پر خود اس کے عہد میں شروع ہوئی اور اس کی وفات کے بعد پایہ تکمیل کو پہنچی منصور نے ۱۸۵ھ میں وفات پائی اور اس کی جگہ اس کا بیٹا محمد المہدی مسند خلافت پر متمکن ہوا اور اسی کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں موطا کی تصنیف مکمل ہوئی، لہذا یہ جو لکھا گیا مقدمہ میں کہ موطا ۱۸۱ھ یا ۱۸۲ھ میں تیار ہوئی یہ صحیح نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ تقریباً ۱۸۵ھ میں تیار ہوئی، مولانا اپنے مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں: امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے جامع سفیان اور موطا دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔

مولانا اپنی تالیف لطیف امام ابن ماجہ اور علم حدیث میں کتاب الآثار کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں: فقہیہ وقت حماد بن ابی سلیمان رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد ۱۸۲ھ میں امام ابو حنیفہ جب جامع کوفہ کی اس شہور علمی درس گاہ میں مسند فقہ و علم پر جلوہ آرا رہے کہ جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ سے باقاعدہ طور پر چلی آ رہی تھی تو آپ نے جہاں علم کلام

کی بنیاد ڈالی فقہ کا عظیم الشان فن مدون کیا وہیں علم حدیث کی ایک اہم ترین خدمت یہ انجام دی کہ احادیث احکام میں سے صحیح اور معمول بہ روایات کا انتخاب فرما کر ایک مستقل تصنیف میں ان کو ایواب فقہیہ پر مرتب کیا جس کا نام کتاب الآثار ہے، اور آج امت کے پاس احادیث صحیحہ کی سب سے قدیم ترین کتاب یہی ہے جو دوسری صدی کے ربیع ثانی کی تالیف ہے، امام ابو حنیفہ سے پہلے حدیث نبوی کے جتنے صحیفے اور مجموعے لکھے گئے ان کی ترتیب فنی نہ تھی بلکہ ان کے جامعین نے کیف ما اتفق جو حدیثیں ان کو یاد تھیں ان کو قلم بند کر دیا تھا، امام شعبی نے بیشک بعض مضامین کی حدیثیں ایک ہی باب کے تحت لکھی تھیں لیکن وہ پہلی کوشش تھی جو غالباً چند ایواب سے آگے نہ بڑھ سکی، علاوہ ان میں شعبی کے الفاظ: "ہذا باب من الطلاق جیمہ سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے باب کو ٹھیک ان مخوف میں استعمال کیا ہے کہ جس معنی میں بعد کے مصنفین لفظ کتاب کا استعمال کرتے ہیں، اسلئے احادیث کو کتب والیاب پر پوری طرح مرتب کرنے کا کام ابھی باقی تھا جس کو امام ابو حنیفہ نے کتاب الآثار تصنیف کر کے نہایت ہی خوش اسلوبی کے ساتھ مکمل فرمایا، اور بعد کے ائمہ کے لئے ترتیب و تزیین کا ایک عمدہ نمونہ قائم کر دیا۔

ممکن ہے کہ بعض لوگ کتاب الآثار کو احادیث صحیحہ کا اولین مجموعہ بتانے پر چونکیں، اسلئے اس حقیقت کو آشکار کرنا نہایت ضروری ہے کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صحیح بخاری سے پہلے کوئی کتاب احادیث صحیحہ کی مدون نہیں کی گئی وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہیں، حافظ سیوطی، تزییر الجواہر اکت میں لکھتے ہیں:

اور حافظ مغلطائی نے کہا ہے کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ مالک کی کتاب خود ان کے نزدیک اور ان کے تلمیذوں کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ ان کی نظر مرسل اور منقطع وغیرہ سے احتجاج کی مقتضی ہے (سیوطی کہتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ موطا میں جو مرسل ہیں وہ علاوہ اس امر کے کہ وہ بلا کسی شرط کے مالک اور ان ائمہ کے نزدیک کہ جو مرسل کو ان کی طرح سند ماننے میں حجت ہیں ہمارے نزدیک بھی حجت ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک جب مرسل کا کوئی مؤید موجود ہو تو وہ حجت ہوتی ہے اور موطا میں کوئی مرسل مدلل ایسی موجود نہیں جس کا ایک یا ایک سے زائد مؤید موجود نہ ہو، چنانچہ میں اپنی شرح میں اس کو بیان کر دینا اسلئے حق یہی ہے کہ کل موطا کو صحیح کہا جائے، اور اس سے کسی چیز کو مستثنیٰ نہ کیا جائے۔

وقال الحافظ مغلطائی أول من صنف الصحيح مالك. وقال الحافظ ابن حجر كتاب مالك صحيح عنده وعند من يقلده على ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما قلت مافيه من المراسيل فانها مع كونها حجة عنده بلا شرط وعند من وافقه من الاثمة على الاحتجاج بالمرسل فهي حجة ايضا عندنا لان المرسل عندنا حجة اذا اعتدنا وما من مرسل في الموطأ الا وله عاخذ او عواضد كما سأبين ذلك في هذا الشرح، فالصواب اطلاق ان الموطأ صحيح كله لا يستثنى منه شيء.

امام سیوطی نے حافظ مغلطائی کے جس بیان کا حوالہ دیا ہے وہ خود ان کی زبان سے سننا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، علامہ محمد امیر یامانی توضیح الافکار شرح تنقیح الانظار میں رقم طراز ہیں کہ:

اول من صنف فی جمع الصحیح البخاری ہذا
 کلام ابن الصلاح قال الحافظ ابن حجر انہ اعترض
 علیہ الشیخ مغلطاً فیما قرأہ بخطہ فان مالکا
 اول من صنف الصحیح، وثلاثہ احمد بن حنبل،
 وثلاثہ الدارمی، قال ولیس لقائل ان یقول لعلہ
 اراد الصحیح المجرد فلا یرد کتاب مالک لان
 فیہ البلاغ والموقوف والمنقطع والفقہ وغیر
 ذلك، لوجود ذلك فی کتاب البخاری. انتہی۔

پہلے جس نے جمع صحیح میں تصنیف کی وہ بخاری ہیں، یہ ابن الصلاح
 کا بیان ہے حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس پر شیخ مغلطی نے
 اعتراض کیا ہے چنانچہ انہوں نے خود ان کی تحریر میں پڑھا ہے
 کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، ان کے بعد احمد بن
 حنبل اور پھر دارمی، اور کسی کو یہ اعتراض کا حق نہیں کہ غالباً
 ابن الصلاح کی مراد صحیح سے صحیح مجرد ہے، لہذا مالک کی کتاب اس
 اس سلسلہ میں پیش نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس میں بلاغ، موقوف
 منقطع اور فقہ وغیرہ بھی موجود ہے اس لئے کہ یہ سب چیزیں تو
 بخاری کی کتاب میں بھی پائی جاتی ہیں۔

حدیث میں سب سے پہلی تصنیف | بلاشبہ علامہ مغلطی کے نزدیک اس بارے میں اولیت کا شرف امام مالک کو حاصل ہے
 لیکن کتاب الآثار موطا ہے پہلے کی تصنیف ہے، جس سے خود موطا کی تالیف میں استفادہ
 کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ سیوطی "تہذیب الصیغہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ" میں تحریر فرماتے ہیں:

من مناقب ابی حنیفہ التي انفرد بها انه اول من
 دون علم الشریعة ورتبہ ابوابا، شرعیہ مالک
 ابن انس فی ترتیب الموطا ولم یسبق ابا حنیفہ
 احد۔

ابو حنیفہ پر کسی کو سبقت حاصل نہیں۔

آگے اس میں حضرت مولانا نے اس غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ بہت سے علماء اور مصنفین نے کتاب الآثار کو امام محمد کی تصنیف
 سمجھا ہے، حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے، امام محمد تو کتاب الآثار کے رواۃ میں سے ایک راوی ہیں اور پھر اس کے بعد مولانا نے
 کتاب الآثار کے رواۃ کی تفصیل کے ساتھ لکھی ہے، اسی طرح موطا امام مالک بروایت امام محمد کے بارے میں بھی مولانا نے لکھا ہے
 کہ اس کو بھی بعض حضرات امام محمد کی تصنیف سمجھتے ہیں، مولانا لکھتے ہیں:

تحدث ملا علی قاری نے خود موطا امام محمد کے متعلق بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے (کہ وہ امام محمد کی تصنیف ہے)
 حقیقت یہ ہے کہ امام محمد نے ان دونوں کتابوں کو (کتاب الآثار اور موطا) ان کے مصنفین سے جس انداز پر
 روایت کیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے اس قسم کی غلط فہمی کا پیدا ہونا کچھ زیادہ محل تعجب نہیں، امام موصوف
 کا ان دونوں کتابوں میں طرز عمل یہ ہے کہ وہ ہر باب میں اولاً اس کتاب کی روایتیں نقل کرتے ہیں پھر بالانترام

ان روایات کے متعلق اپنا اور اپنے استاد امام ابو حنیفہ کا مذہب بیان کرتے ہیں اور اگر اصل کتاب کی کسی روایت پر ان کا عمل نہیں ہوتا تو اس کو نقل کرنے کے بعد اس پر عمل نہ کرنے کے وجہ و دلائل بالتفصیل لکھتے ہیں اور اسی ذیل میں کتاب الآثار اور موطا دونوں کتابوں میں بہت سی حدیثیں اور آثار امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے علاوہ دیگر شیوخ سے بھی منقول ہیں اس بنا پر بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں کتابیں خود امام محمد ہی کی تصنیف کردہ ہیں حالانکہ واقع میں ایسا نہیں..... لیکن چونکہ امام محمد روح نے ان کتابوں کی روایت میں امور مذکورہ بالا کا اہتمام رکھا ہے اس بنا پر ان کی افادیت بہت زیادہ بہت بڑھ گئی اور ان کا تداول اس درجہ عام ہو گیا کہ بجائے اصل مصنف کے خود ان کی طرف کتاب کا انتساب ہونے لگا اور کتاب الآثار امام محمد اور موطا امام محمد کہا جانے لگا۔ الی آخرہ۔

۳۔ سیستان معروف شہر نہیں اقلیم ہے الخ

ہاں صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کر دیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ "مثل الذی لان الحدید وسبکۃ میں "الحدید" کی بجائے "الحیرث" چھپ گیا ہے۔

یہ کتابت کی غلطی طبع اول میں تھی بعد میں درست کر دی گئی۔

۵۔ ۳۳ سطر ۲ میں "قواعد کلیۃ کے بجائے "قائد" چھپ گیا ہے۔

صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کر دیا جائیگا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

۶۔ ص ۲۸ یہ بات کہ امام ابوداؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ کر چکے ہیں الخ

او جز جلد سادس "باب ما جاز فی حسن الخلق" میں "من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعنہ" حدیث کے ذیل میں حضرت شیخ لکھتے ہیں: قلت وقد سبق الامام ابوداؤد فی ذلک الامام ابو حنیفہ لفظی "جامع اصول الاولیاء" قال ابو حنیفہ لابنہ حماد یا بنی ارشدک اللہ تعالیٰ وایکرا اوصیک یوصیایا ان حفظہا وافظت علیہا رجوت لک السعاده فی دینک ان شاء اللہ — اور پھر اسکے بعد متعدد وصایا مذکور ہیں۔ الی ان قال: التاسع عشر ان تعتمد خمسۃ احادیث انتخبہا من خمس مئة الف حدیث فذكر الشائنة المذكورة فی کلام ابی داؤد، قال والرباع الاحلال بین الحرمین و بینہما امور مشتبہات الحدیث والجماع المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ اھ و لعل الامام ابوداؤد لم یعد الخامس لاند ما جہ فی الثالث وعدہ الامام ابو حنیفہ برأسه لشدة للاهتمام به، اس عبارت سے مولانا نے جو حوالہ دریافت فرمایا ہے وہ معلوم ہو گیا کہ وہ "جامع اصول الاولیاء" ہے جس سے حضرت شیخ ابوجز میں نقل فرما رہے ہیں۔

۷۔ ص ۳۶ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے: ما اخرجت فی الصغریٰ نہو صحیح، یہ کس کتاب میں مذکور ہے الخ

جواب: یہ بات علامہ انور شاہ کشمیری کی طرف سے "العرف الثدی" اور مقدمہ فیض الباری دونوں میں ذکر کی گئی ہے، مگر شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی یہ چیز واقعی تحقیق طلب ہے، ہو سکتا ہے کہ شاہ صاحب کی اس نقل کا منشا وہ ہو جو مشہور ہے، تدریب وغیرہ میں

میں مذکور ہے کہ امام نسائی نے جب سن کبریٰ تصنیف فرمائی تو اس کو امیر مملکت کی خدمت میں پیش کیا، اس پر امیر نے ان سے سوال کیا کہ کیا میں اسے صحیح، قال لا، قال فیہ زلیٰ صحیح میں غیرہ، نصف لا الصغریٰ، اس کا مقتضا یہی ہے کہ امام نسائی کے نزدیک سن صغریٰ کی روایات درجہ صحت کو پہنچی ہوئی ہیں، اور اس کے ظاہر سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ سن کبریٰ کی یہ تلخیص خود مصنف کی جانب سے ہے، اسی لئے شاہ صاحب نے اس کو اس طرح تعریف فرمادیا: ما اخرجت فی الصغریٰ فهو صحیح، اس کے علاوہ اور کوئی ماخذ ہمارے علم میں نہیں۔

فائدہ ۱۰: دراصل یہ مسئلہ مختلف فیہا چلا آ رہا ہے کہ سن صغریٰ کا انتخاب سن کبریٰ سے خود مصنف کی طرف سے ہے یا ان کے تلمیذ رشید حافظ ابوبکر ابن السنی کی طرف سے، الفیض السمانی کے مقدمہ میں الفائدة الثانیۃ میں بھی بحث مذکور ہے، اس میں مولانا کی رائے جس کو انہوں نے ماتمس الیہ الحاجۃ لمن یطالع ابن ماجہ میں بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ یہ تلخیص خود مصنف کی طرف سے نہیں بلکہ ابن السنی کی طرف سے ہے۔

۸۔ ص ۴۱ اور ابوالحسن سندی فرماتے ہیں الخ

جواب: مولانا کا یہ اشکال درست ہے، اور شرح معانی الآثار کے بارے میں، فانہ عذیم التظیر فی بابہ، اس رائے کا انتساب ابوالحسن سندی کی طرف درست نہیں، بیشک بعض دوسرے علماء کی بھی رائے ہے جیسا کہ مولانا نے ماتمس الیہ الحاجۃ میں ثابت فرمایا ہے، اور ہمارے مقدمہ میں ابوالحسن سندی کی طرف نسبت اس کی مقدمہ لامع کی ایک عبارت کا ربط صحیح نہ سمجھنے کی وجہ سے ہو گئی ہے بادی الرا۱ میں اس کی عبارت سے بھی شبہ ہوتا ہے، یہ غلطی واجب الاصلاح ہے، دوسرے اسلئے بھی کہ بقول مولانا کے ابوالحسن سندی نے اور اسی طرح شاہ ولی اللہ صاحب نے طحاوی شریف کی تو صورت بھی نہیں دیکھی۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے الخ

جواب: یہ بات جب مقدمہ میں لکھی جا رہی تھی تو بہت دیر ہو چکی تھی، مولانا کا اشکال بظاہر اصولاً تو صحیح ہے لیکن چونکہ یہ جملہ بعض بڑے اساتذہ کی زبان پر آیا ہے لہذا اسکے مناسب معنی نکال لینے چاہئیں، کہ پڑھنے والوں کے ذہن میں تراجم بخاری کی اہمیت پیدا کرنے کے لئے تاکہ وہ ان کے سمجھنے میں کو شش کریں، ایسا فرمادیا ہے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ احادیث نبویہ تو دراصل کلام الہی کی تبیین و تشریح ہیں، "لتبیین للناس ما نزل الیہم" لہذا ان کا درجہ تو ایک متن کی شرح کا ہوا جس میں اغلاق و غوص ہو ہی نہیں سکتا، بخلاف تراجم بخاری کے کہ وہ ایک امی کا کلام ہے جس میں مصارع کے پیش نظر غوص رکھا گیا ہے، امام مسلم کے تراجم نہ منعقد کرنے کا نکتہ آپ نے بہت اچھا بیان فرمایا کہ یہ ان کی احتیاط اور غایت درجہ ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔

مولانا نے اسی سوال ۹ کے ضمن میں امام بخاری کو مجتہد ماننے پر بھی اشکال فرمایا ہے جو کہ ہمارے حضرت شیخ کی رائے ہے اور وجہ اشکال یہ تحریر کیا ہے کہ اگر امام بخاری مجتہد مطلق تھے تو امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول اور مذہب کیوں نقل نہیں کیا الی آخرہ، مولانا کے اس اشکال کا جواب احقر نے الفیض السمانی کے مقدمہ میں حضرت شیخ کی جانب سے بحوالہ مقدمہ لامع نقل کیا ہے وہ یہ کہ حضرت امام بخاری چونکہ ائمہ غیر متوہین میں سے تھے اسلئے بظاہر امام ترمذی نے ان کا مسلک اپنی کتاب میں نقل نہیں کیا واما عدم نقل مذہبہ کا لائمۃ المجتہدین المعروفین فلانہ لم یکن اماما متبعوا ولم یقلدہ احد مثل الائمۃ الاخرہ۔ الی آخرافیہ۔ اور یہ بھی

کہا جاسکتا ہے کہ اور بعض دوسرے حضرات کی طرح امام ترمذی کے نزدیک بھی امام بخاری مجتہد مطلق نہ تھے اسی لئے ان کا مذہب ذکر نہیں کیا۔
۱۔ ص ۵۰ سنن ابوداؤد اول السنن ہے الخ۔

اس پر مولانا کا اشکال کہ کیا موطا اور کتاب الآثار سنن میں داخل نہیں جو کہ اس سے بہت پہلے لکھی گئیں، سنن ابی داؤد کی یہ خصوصیت جو ہم نے لکھی ہے امام خطابی کے کلام سے لی ہے وہ فرماتے ہیں ابوداؤد کی شرح معالم السنن میں: علما رحمکم اللہ ان کتاب السنن لابن داؤد کتاب شریف لم یصنف فی علم الدین کتاب مثله، وقد رزق القبول من الناس كافة، فصار حکما بین فرق العلماء وطبقات الفقہاء علی اختلاف مذاہبہم فلکل فیہ ورد ومنہ شرب۔ الی آخر ما ذکر۔ اس کے بعد لکھتے ہیں: وكان تصنیف علما الحدیث قبل زمان ابی داؤد الجوامع والمسانید ونحوہما، فجمع تلک الکتب الی ما فیہا من السنن والاحکام اخبارا وخصصا ومواعظا وأدبا، فاما السنن المحفظة فلم یقصد واحد منهم جمعها واستيفاءها ولم یقدر علی تخلیصها واختصار مواضعها من اثنائک الاحادیث الطویلہ ومن ادلة سیاقہا علی حسب ما اتفق لابن داؤد، ولذلک حل هذا الكتاب عند ائمة الحدیث وعلما الآثار بحلی العجب، فخریت فیہ اکباد الابل، ودامت الیہ الریح اھ یعنی احادیث احکام پر ایسی جامع مانع کتاب اس سے پہلے کوئی نہیں لکھی گئی، اور سنن کی تعریف کافی، الرسالة المستطرفة لمحمد جعفر الکتانی، ومنہا کتب تعرف بالسنن وہی فی اصطلاحہم الکتب المرتبة علی الابواب الفقہیة من الایمان والطہارة والصلاة والزکاة الی آخرہا۔ ویس فیہا شیء من الموقوف، لان الموقوف لا یسمی فی اصطلاحہم سنة وسمی حدیثا اھ (مقدمة الفیض السمانی) موطا اور کتاب الآثار میں تو احادیث مرفوعہ کم اور احادیث موقوفہ و اقوال تابعین زیادہ ہیں بہ نسبت احادیث مرفوعہ کے، سنن ترمذی کو دیکھا جائے کہ انہوں نے ہر بڑی سرخی کے بعد مثلاً کتاب الطہارة، کتاب الصلاة، کتاب الصوم، کتاب الحج سب جگہ موٹی سرخی کے بعد، عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی قید بڑھائی ہے، تمام کتاب میں اول سے آخر تک اسی طرح ہے، یا اسی طرف اشارہ ہے جیسا کہ شرح نے لکھا ہے کہ ہمارا مقصود احادیث مرفوعہ کو بیان کرنا ہے، اور دوسری چیزیں کوئی حدیث موقوف یا اقوال ائمہ وغیرہ سب ضمیمہ میں۔
۱۱۔ ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ بات مجتہد کے لئے کافی ہے اس کا حوالہ الخ

جواب: امام خطابی معالم السنن کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں: وسمعت ابن الاعرابی یقول ونحن نسبع منه هذا الكتاب فاشارة الی النسخة وسمی بین یدیرہ، لو ان رجلا لم یکن عندہ من العلم الا المصحف الذی فیہ کتاب اللہ ثم هذا الكتاب لم یحتاج معہما الی شیء من العلم بہتہ، قال ابو سلیمان: وهذا كما قال لاشک فیہ، اور مقدمہ منہل میں ابن الاعرابی کا مقولہ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ومن ثم صرح الغزالی وغیرہ بانہ یکنی المجتہد فی احادیث الاحکام اھ۔

۱۲۔ ذکی الدین ذال سے طبع ہو گیا ہے۔

جواب: بیشک ایسا ہی ہے، زامی سے ہونا چاہیئے آئندہ اس کی اصلاح کر دی جائے گی، آگے آپ کا یہ اشارہ بھی صحیح ہے کہ یہ مختصر مندرجہ باقاعدہ شرح نہیں، (بلکہ سنن ابی داؤد کا اختصار ہے، جس میں سندیں حذف کر دی گئی ہیں) اس میں تو کہیں کہیں حدیث پر کلام ہے من حیث الجرح والتعديل نیز حدیث کا حوالہ کہ وہ باقی کتب سستہ میں سے کس کس میں ہے۔

۱۳۔ امام بخاری کی شرط " اتقان اور کثرت ملازمۃ الراوی للشیخ ہے اور

جواب: آپ کا یہ اشکال اور استعجاب کہ امام بخاری معنی میں (یعنی حدیث معنی کو اتصال پر محمول کرنے میں) نفس لقار ولو لمحة کو کافی سمجھتے ہیں اور اخلاص اور تحدیث میں طول صحبت اور ملازمت کو ضروری قرار دیتے ہیں، یہ زمین آسمان کا فرق کیوں؟

یہ شرائط جو احقر نے نقل کی ہیں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ ہیں جو معارف السنن میں منقول ہیں اس کی توجیہ آپ ہی کچھ فرمائیے، شاہ صاحب کا کام ہے ہماری کچھ میں تو یہ آئنا ہے شاہ صاحب نے جو امام بخاری کی یہ شرط بیان فرمائی ہے وہ اپنی صحیح میں لینے کا اعتبار سے ہے، ہو سکتا ہے حضرت امام بخاری کے نزدیک حدیث معنی کو بھی اپنی صحیح میں لینے کی یہی شرط ہو، اور وہ جو مشہور اختلاف ہے امام بخاری و مسلم کا حدیث معنی کے بارے میں کہ امام مسلم کے نزدیک امکان لقار اور امام بخاری کے نزدیک ثبوت نقار و لامرۃ ضروری ہے یہ عام معنی کے لحاظ سے ہے، تخریج فی الصحیح کے اعتبار سے نہیں واللہ تعالیٰ اعلم اس کے لئے مزید تتبع کی ضرورت ہے۔

۱۴۔ مشیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے، معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے اور۔

جواب: مشیخہ کی یہ تعریف حضرت شیخ نے مقدمہ لائح میں لکھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں: والمشیخہ جمع روایات شیخ واحد اشیوخ حدیثہ، اور ہمارے مقدمہ میں اس طرح ہے مشیخہ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جائیں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کرنے اسمیں یہ اضافہ اور ہونا چاہیے، کسی ایک شیخ سے، کے بعد یا متعدد شیوخ سے، آپ نے دریافت فرمایا کہ مشیخہ اور معجم میں کیا فرق ہے؟ ہمارے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں نسبت عموم و خصوص کی ہے، مشیخہ صرف شیوخ کی ترتیب پر ہوتا ہے اور معجم عام ہے شیوخ اور صحابہ دونوں کی ترتیب کو۔

اس کے بعد مزید مطالعہ سے سمجھ میں آیا کہ مشیخات کے نام سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اقرب الی کتب الطبقات ہیں یعنی کتب رجال کے زیادہ قریب ہیں، ان کتابوں میں روایات حدیثہ کو جمع کرنا مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مصنف کا مقصود اپنے شیوخ کو ذکر کرنا ہوتا ہے جن سے اس نے براہ راست کچھ لیا ہو یا ان سے اجازت حاصل کی ہو، لفظ الرسالة المستطرفۃ للکتابی: دہنا کتب الطبقات دہی الی تشتمل علی ذکر الشیوخ واحوالہم دروایا ہم طبقۃ بعد طبقۃ وعمر بعد عصر الی زمن المؤلف، اس کے بعد اس کے پہلو ہی میں لکھتے ہیں: دہنا کتب المشیخات دہی الی تشتمل علی ذکر الشیوخ الذین یقیم المؤلف واخذ عنہم اذ اجازوہ، لیکن مشیخات میں مصنف کے خود اپنے شیوخ کا ذکر ہوتا ہے جن سے مؤلف نے کچھ اخذ کیا ہے اور طبقات کے شیوخ عام ہوتے ہیں جیسے محمد بن سعد کے طبقات، جمع فیہا الصحابہ والابیہ فی فن بعدہم الی وقتہ۔

اور حافظ ابن حجر کی کتاب المعجم المفہرس میں ہے: الباب الرابع فی المعاجم للشیوخ والمشیخات والاربعینات، اما المعاجم علی اسماء الصحابة تقدم معظمها فی المسانید و بعضہا فی فنون الحدیث، اس عنوان کے تحت فصلی منتقد کی فصل فی المعاجم علی ترتیب الاقدم فالاقدم اور پھر بہت سے معاجم ذکر کئے، معجم ابی یعلی الموصلی، معجم ابی سعید ابن الاسود، المعجم الاسماعیلی، المعجم الاوسط للطبرانی وغیرہ وغیرہ۔ اس کے بعد لکھتے ہیں: فصل فی المشیخات دہی فی معنی المعاجم، الا ان المعاجم یرتب المشایخ فیہا علی حروف المعجم فی اسمائہم بخلاف المشیخات

وقدر تبہا ایضاً الاقدم فالأقدم پھر اس کے بعد بہت سے شیخات لکھے ہیں، شیخۃ یعقوب بن سفیان البغوی مشیخۃ ابی علی ابن شاذان، شیخۃ ابن شاذان الصغری، وغیرہ وغیرہ۔

۱۵۔ امام مسلم کی تصانیف میں افراد و غرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چلے آئے ہے جو اب: جناب کے اس سوال پر مقدمہ لاسع کی طرف رجوع کیا گیا، غور کرنے سے معلوم ہے کہ امام مسلم کی تصنیف کا حوالہ یہاں درست نہیں، حضرت شیخ نے مقدمہ لاسع میں الافراد و الغرائب کے بیان میں دو قسمیں اور ذکر فرمائی ہیں فرق کرنے کے لئے ایک غریب الحدیث دوسرے کتاب الوعدان، وعدان کے بیان میں حضرت شیخ نے مسلم کی تالیف کا حوالہ دیا ہے و مسلم فیہ کتاب۔

جزاکم اللہ احسن الجزاء، جناب نے بڑا کرم فرمایا کہ الدر المنصور کے مقدمہ کو بغور ملاحظہ فرمایا اور جہاں اس میں تسامح ہوا اس پر بڑی ہمدردی کے ساتھ نشاندہی فرمائی اور جس کی وجہ سے اس مقدمہ کی فرد گد اشتوں کی بحمد اللہ تعالیٰ تلافی ہو گئی، اب بحمد اللہ تعالیٰ اس مقدمہ کے تمام مضامین مندرجہ بحق ہو گئے۔

جناب نے جامعاً تحریر فرمایا کہ اگر مضامین کے لکھنے میں حوالوں کا اہتمام کیا جاتا تو اسے مقدمہ میں تو بہت اچھا ہوتا، یہ بالکل صحیح ہے لیکن اب میں سمجھتا ہوں کہ آپ کے ملاحظہ کے بعد اور ان اصلاحات کے بعد جو جناب کی نشاندہی پر کی گئیں اس نقص کی تلافی ہو گئی، اب گویا سارا مقدمہ باحوالہ ہی ہو گیا، میں نے تو دراصل یہ مقدمہ اور ساری کتاب ہی الدر المنصور طلبہ حدیث یا زائد سے زائد متوسط الاستعداد مدرسین کے لئے لکھی ہے آپ جیسے محققین کے لئے تھوڑا ہی لکھی ہے، یہ جناب کی تواضع اور ذرہ نوازی ہے کہ آپ نے اس مقدمہ کو سن اولہ الی آخرہ بغور ملاحظہ فرمایا۔

۱۶۔ صاحب کثر العمال کی وفات ۹۸۵ھ غالب طبعات کی غلطی ہے صحیح ۹۸۵ھ۔

جواب: جی ہاں اس کو آئندہ طبعات میں درست کر دیا جائے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

طحاوی کی ان دوسندوں کے بارے میں عرض ہے کہ علامہ عینی نے منتخب الافکار میں ان دونوں سندوں میں یہی فرق لکھا ہے کہ پہلی سلیمان بن یسار سے ہے اور دوسری عطاء بن یسار سے، ان کے لفظ یہ ہیں: وهذا کما تری قد اخرجہ الطحاوی فی الاول عن سلیمان بن یسار و فی الثاني عن عطاء بن یسار اسی طرح ہم نے دیکھا کہ سنن دارمی میں بھی زکریا بن اسحاق عن عمرو بن دینار عن سلیمان بن یسار ہے، اور دوسری روایت میں عن ورقاء عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار ہے۔

اور دوسری سند کے بارے میں یہ ہے کہ منتخب الافکار کے نسخہ میں، قال احمد لا صہبانی الصواب ابراہیم بن اسماعیل اصل حوض میں نہیں ہے بلکہ ایسے ہی جلی قلم سے اصل شرح کی طرح اس کے بالمقابل حاشیہ پر ہے، خط تو بظاہر دونوں ایک ہی ہیں لیکن ہمارے پاس شرح معانی الآثار کے قدیم نسخے مخطوط مزید اور ہیں ان دونوں میں یہ زیادتی نہیں ہے ان دو نسخوں میں سے ایک نسخہ کے بارے میں شیخ عبدالفتاح ابو غفہ نے آپ کی کتاب ماتن الیہ الحاجۃ (جو الامام ابن ماجہ و کتاب السنن کے نام سے چھاپی ہے) کے حاشیہ پر اس نسخہ کی بڑی تعریف کی ہے کہ بڑے بڑے علماء پر پر پڑھا گیا ہے اور اپنا خیال یہ ظاہر کیا ہے علیہا لکتبت فی القرن السادس

اوقبلہ، سو ممکن ہے احمد بن محمد السلفی ابن الاصبہانی نے اپنی کتاب کے بین السطور میں یہ لکھا ہو اور بعد میں ناسخین نے اس کو اصل میں لے لیا کیونکہ یہ سلفی بھی مصر میں تھے اور ان کی عادت بھی جمع کتب اور ان پر کچھ لکھنے اور اختصار کی معروف و مشہور ہے، تو ہو سکتا ہے انہوں نے اپنے ذاتی نسخہ کے بین السطور میں یہ لکھا ہو۔ الصواب ابراہیم بن اسماعیل، ویسے علامہ عینی نے تخب الانکار میں اس راوی کے بارے میں یہ لکھا ہے: وثقال ابراہیم بن اسماعیل بن مجمع۔

جناب نے اس مکتوب گرامی کے اخیر میں شعبہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں جو تحریر فرمایا ہے اس سے متعلق عرض ہے کہ اصل چیز تو وہی ہے جو جناب نے تحریر فرمائی کہ تخصص تو وہ ہے جو شخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو، باقی اس شعبہ تخصص کا فائدہ یہ ذہن میں ہے کہ طالب علم کو دو سال تک استادِ حدیث کی خدمت میں رہ کر کتب حدیث جو اب تک نہیں پڑھی ہیں اور نہ اس کی نظر سے گزری ہیں وہ سامنے آئیں تو ہو سکتا ہے اس کوشش کے ذریعہ کسی خوش قسمت کو اس فن میں آگے بڑھنے کا شوق پیدا ہو جائے اور وہ اس میں لگ جائے، گویا اس کو لائن پر لانا مقصود ہے لیکن اگر کوئی اس شعبہ سے فارغ ہو کر یہ سمجھنے لگے کہ اب میں محدث بن گیا تو یہ اسکی نادانی ہے، اور ایسے شخص کے لئے اس شعبہ میں داخل ہونا ہی مفہر ہے، اصل چیز سچی طلب ہے اگر اس شعبہ میں داخل ہونے سے کسی میں وہ پیدا ہو جائے تو یہ بہت بڑا فائدہ ہے۔ فقط

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

ذی الحجہ ۱۴۵۵ھ یدینہ طیبہ زادہ اللہ شرفا

فہستہ مضامین مقدمہ الدرامنصود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابوداؤد شریف)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۳	صحاح ستہ کی بعض خصوصیات		مقدمہ الكتاب		مقدمہ العلم
۴۴	۱ اصول تراجم بخاری کا ذکر	۲۴	مصنف کا نام و نسب {	۱	بداية السبق يوم الاربعاء
۴۵	۲ خصائص سنن ابوداؤد		اور سنہ ولادت و وفات {	۲	مقدمہ العلم والکتاب میں فرق
۴۷	۳ ماسکت عنہ ابوداؤد کی بحث	۲۵	شیوخ و اساتذہ	۳	تعریف حدیث
۴۸	۴ سنن ابوداؤد اور حدیث ثلاثی	۲۶	تلامذہ مصنف و اولاد	۴	تعریف علم حدیث
۴۹	۵ کتب صحاح میں ثلاثیات کا وجود	۲۸	۱ امام ابوداؤد کا فقہی ذوق	۵	موضوع علم حدیث
۵۰	۶ الروایات الشکة لابن الجوزی	۲۹	کلمات الاثمة فی وصفہ	۶	غرض و غایت
۵۱	۷ امام ابوداؤد کی شرط تخریج		مصنف و دیگر مصنفین صحاح {	۹	بسمہ اور وجہ تسمیہ
۵۲	۸ نسخ الکتاب اور تعدد نسخ کا منشاء	۳۰	کا فقہی مسلک	۱۰	حدیث، خبر اور سنت {
۵۴	۹ الشروح والمواشی	۳۲	اثمة متبوعین و غیر متبوعین		کے درمیان باہمی فرق
۵۶	۱۰ آداب طالب حدیث		علامہ عبدالوہاب شرانی کا مذہب اربعہ {	۱۱	مدون اول
۵۸	۱۱ انواع کتب حدیث		کے سلسلہ میں ایک مکاشفہ {		قرن اول کے مجدد حضرت {
۶۲	۱۲ ختام مقدمہ	۳۳	۱ امام ابوداؤد کی احادیث اربعہ منتخبہ	۱۲	عمر بن عبدالعزیز {
۶۴	۱۳ ہندوستان میں علم حدیث	۳۴	تصوف کی ابتداء و انتہاء	۱۳	طبقات المدین
۶۵	۱۴ اسناد اس امت کی خصوصیات {	۳۵	۱ امام ابوداؤد کی تصنیفات	۱۴	کتابت حدیث
۶۶	۱۵ میں سے	۳۶	کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ	۱۵	ایک اشکال اور اس کا جواب
۶۷	۱۶ بیان سند کی احتیاج	۳۷	وجہ تالیف	۲۰	نسبہ (اجناس علوم)
۶۸	۱۷ ہماری اسانید کے تین حصے	۳۹	مرتبہ کتاب باعتبار تعلیم	۲۱	مرتبہ علم حدیث
۶۹	۱۸ میری ابوداؤد کی سند اور {	۴۰	طبقات کتب حدیث	۲۲	الموازنة بین علم الحدیث والتفسیر
۷۰	۱۹ قرأت السنن علی الشیخ کا قصہ {	۴۱	تنبیہ	۲۳	کلام لفظی و فنی کی بحث
۷۱	۲۰ حضرت سہارنپوری کی تین سندیں	۴۲	صحاح ستہ کے مابین فرق مراتب	۲۴	قسمہ و تبویب
۷۲	۲۱ جدول الاسانید	۴۳	سادس ستہ کی تعیین میں اختلاف علماء	۲۵	تخصیص حدیث کا علم شرعی

فہرست مضامین الدرا المنفود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابو داؤد شریف)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۰۳	کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے	۸۹	باب ما یقول الرجل اذا دخل الخلاء	۷۵	ابتداء بالبدن وترك حمدہ
۱۰۵	عبادات قائمہ الی الخلف کے لئے تیمم	۹۱	ذکر اللہ شیطا میں سے حفاظت کا ذریعہ ہے	۷۶	کیا حدیث بسمہ و حمد و دو حدیثیں ہیں
۱۰۶	دو حدیثوں میں رفع تعارض		باب کراہیۃ استقبال القبلة		کتاب الطہارۃ
"	باب فی الرجل یدکر اللہ علی غیر طہر	۹۳	عند قضاء العاجۃ جواب علی اسلوب الحکیم	۷۷	طہارت کے اقسام
"	مصنف کی ایک عادت	"	استحار کے مباحث اربعہ	"	باب التغلی عند قضاء الحاجة
۱۰۷	باب الخاتم یمکون فیہ ذکر اللہ یدخل بہ الخلاء	۹۵	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوہ میں دو مختلف آیتیں	۷۸	باب التحلی اور باب الاستحار
"	ایک طالب علمانہ اشکال جواب	۹۸	مسئلہ الباب میں فریقین کے دلائل کا تقابل	۷۹	فی الخلاء کے درمیان فرق
۱۰۸	حدیث الباب کے محفوظ ہونے نہ ہونے میں محدثین کا اختلاف	۹۸	باب الرخصة فی ذلك	۸۰	امام ابو داؤد و ترمذی کے قائم کردہ تراجم میں فسق صحاح ستہ کے تراجم کا باہمی فرق و مرتبہ
۱۱۱	باب الاستبراء من البول حدیث المدور علی القبرین کی تشریح	۹۹	بیت حفصہ والی حدیث کے حنفیہ کی طرف سے جوابات	۸۱	مذہب سے متعلق بعض امور و اصطلاحات
"	بول ما کول اللحم کی طہارت و نجاست میں اختلاف	۱۰۰	مسئلہ احناف کی وجہ ترجیح	۸۲	لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد
۱۱۲	انظر والیہ بول کی بول المرأة	۱۰۱	باب کیف التکشف عند الحاجة سماع اعش عن انس میں اختلاف علماء	۸۳	تجدید و اخبار میں فرق تحمل حدیث کے طرق
۱۱۸	باب البول قائمًا بول قائم کے بارے میں حدیث کا تعارض اور اس کی توجیہ	۱۰۲	باب کراہیۃ الکلام عند الخلاء معرفت علل اور اس کی اہمیت	۸۴	باب الرجل یتبوء لبولہ رشاش البول کا حکم اور اس میں اختلاف
۱۲۰	حار تحویل کی تشریح	۱۰۳	باب فی الرجل یرد السلام وهو یبول	۸۵	مسئلہ ماصولہ الروایۃ بالکتابۃ راوی مجہول کی روایت کا حکم الصغیرۃ کلیم عدول

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۶۲	باب غسل السواک	۱۲۱	جنات کے لئے عظم کارزق ہونا	۱۲۱	باب الرجل یبول باللیل
۱۶۳	کیا زوجہ کے ذمہ خدمت	۱۲۲	اور اس میں اختلاف روایات	۱۲۱	فی الاناء ثم یضعه عندہ
۱۶۳	زوج واجب ہے	۱۲۳	باب الاستنجاء بالاحجار	۱۲۲	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
۱۶۴	باب السواک من الفطرۃ	۱۲۴	عدد احجار میں حدیث عبداللہ	۱۲۲	فضلات کی طہارت کا مسئلہ
۱۶۵	فطرت کے معانی	۱۲۵	ابن مسعود سے فریقین کا استدلال	۱۲۳	باب المواضع الیٰ نہی
۱۶۶	خصال فطرت پر تفصیلی کلام	۱۲۶	باب فی الاستبراء	۱۲۳	عن البول فیہا
۱۶۷	حضرت امام شافعیؒ کا ایک واقعہ	۱۲۷	ایک ہی سلسلہ کے متعدد تراجم	۱۲۶	باب البول فی المستحرم
۱۶۸	روایات الباب کی تعیین	۱۲۸	البواب اور ان میں باہمی فرق	۱۲۸	آداب انشطا
۱۶۹	اور ان کا خلاصہ	۱۲۸	باب فی الاستنجاء بالماء	۱۲۸	باب النہی عن البول فی الحجر
۱۷۰	امام نسائی و امام ابوداؤد	۱۲۹	استنجاء کے اقسام اور ان کا ثبوت	۱۲۹	باب ما یقول الرجل اذا
۱۷۱	کی رائے میں اختلاف	۱۳۰	باب الرجل یدلک یدہ	۱۲۹	خرج من الخلاء
۱۷۲	باب السواک لمن قام باللیل	۱۳۱	بالارض اذا استنجی	۱۳۱	باب کراہیۃ مس الذکر
۱۷۳	باب فرض الوضوء	۱۳۱	تحقیق سند	۱۳۱	فی الاستبراء
۱۷۴	مسئلہ فاقد الطہورین	۱۳۲	باب السواک	۱۳۲	استنجاء بالحجر کی کیفیت میں
۱۷۵	نیت فی الوضوء میں اختلاف علماء	۱۳۳	مسواک کے مباحث اربعہ کا بیان	۱۳۳	فقہاء کا اختلاف
۱۷۶	تحریریں التکیہ و تحلیلہا التام	۱۳۴	مسواک میں کثرت ثواب کا منشا	۱۳۴	باب فی الاستئذان فی الخلاء
۱۷۷	کی تشریح اور مسائل اختلافیہ	۱۳۵	عشاء کے وقت مستحب میں اختلاف	۱۳۵	حدیث الباب عدد احجاریں
۱۷۸	باب الرجل یجد الوضوء	۱۳۶	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں جواز اجتہاد	۱۳۶	خفیہ کی دلیل اور اس پر بحث
۱۷۹	من غیر حدیث	۱۳۷	باب کیف یستاک	۱۳۷	باب ما ینہی عنہ ان یشنجی بہ
۱۸۰	بلب ما ینحبس الماء	۱۳۸	ابوداؤد کی روایت میں ایک	۱۳۸	قولہ من عقد الحیۃ او قلہ
۱۸۱	مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ	۱۳۹	وہم اور اس کی تحقیق	۱۳۹	وترائی شرح
۱۸۲	تین باب الگ الگ تین	۱۴۰	باب فی الرجل یستاک بسواک غیرہ	۱۴۰	استنجاء بالحجر کے مطہر محل ہونے
۱۸۳	اماموں کی تائید میں	۱۴۱	منا بطہ تقسیم الامین فالایمن	۱۴۱	میں اختلاف علماء قدوم وفد الجن
۱۸۴	حدیث اعلیٰ کا اضطراب	۱۴۲	یا الاکبر فالاکبر	۱۴۲	علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شرح

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳۱	اعتبار فی الدعار کی تفسیر { میں اقوال	۲۰۷	باب الوضوء بفضل طہور المرأة	۱۸۹	ہریت القدین کے جوابات
۲۳۲	باب فی اسباغ الوضوء	۲۱۰	باب النہی عن ذلك	۱۹۲	حضرت گنگوہی کی مخصوص رائے
۲۳۳	اطالۃ الغرہ والتجلیل کی { تشریح و اختلاف علماء	۲۱۱	باب الوضوء بماء البحر	۰	باب ما جاء فی بئر بضاعة
۲۳۵	باب الوضوء فی أنیتہ الصفر	۲۱۲	ہو الطہور ما نہ { الحل میتة	۱۹۳	حدیث بئر بضاعة سے مالکیہ کا { استدلال اور اس کا جواب
۲۳۷	باب التسمیۃ علی الوضوء	۲۱۳	شرح حدیث سے متعلق بعض { ضروری توضیحات	۱۹۴	اس سلسلہ میں امام طحاوی کی رائے
۲۳۸	مسئلۃ الباب میں ائمہ { اربعہ کے مذاہب کی تحقیق	۲۱۴	میتۃ البحر میں اختلاف { ودلائل فریقین	۱۹۵	حدیث بئر بضاعة صحت و سقم کے اعتبار سے
۲۳۹	باب فی الرجل یدخل { یدۃ فی الاناء	۲۱۵	حدیث البحر کا درجہ صحت و قوت کے اعتبار سے	۱۹۶	مار مخلوط بشی بر طایر سے { وضو میں اختلاف
۲۴۰	حدیث الاستیقاظ من النوم { سے متعلق مباحث اربعہ	۲۱۶	باب الوضوء بالنہیذ	۱۹۷	باب الداء لا یجنب
۲۴۱	حدیث الباب سے غسل یدین { فی ابتداء الوضوء پر استدلال	۲۱۷	اس باب سے متعلق پانچ بحثیں	۱۹۸	ترجمۃ الباب کی تشریح اور غرض مار مستعمل میں مذاہب ائمہ
۲۴۲	باب صفۃ وضوء النبی { صلی اللہ علیہ وسلم	۲۱۸	باب ایصلی الرجل وهو حائض	۱۹۹	حدیث کی ترجمۃ الباب سے باریک مطابقت
۲۴۳	مسند اید عثمان	۲۱۹	مسئلۃ مترجم ہما کا حکم و اختلاف ائمہ { اور منشاء کراہت	۲۰۰	باب لبول فی الماء الراکد
۲۴۴	مضمضہ و استنشاق کے { حکم و کیفیت میں اختلاف	۲۲۰	سند کی تشریح	۲۰۱	حدیث الباب مسلک متنافی کی دلیل
۲۴۵	سرخ راس سے متعلق مباحث اربعہ	۲۲۱	لا یصلی بحفرة الطعام کی { شرح اور فقہی مسئلہ	۲۰۲	باب الوضوء بسور الکلب
۲۴۶	سرخ راس کا طریقہ رفع	۲۲۲	لا یوم رجل تو ما فیخض نفسه بالدار عار	۲۰۳	سور سباع میں مذاہب ائمہ
۲۴۷	لا یحدث فیہا نفس کی تشریح	۲۲۳	اس حدیث پر ابن قیم کا نقد	۲۰۴	حدیث ولو غ الکلب میں { تین اختلافی مسائل
۲۴۸	سرخ اذنین میں مسائل خلافیہ	۲۲۴	باب ما یجوز فی الماء فی الوضوء	۲۰۵	باب سور الہرة
۲۴۹		۲۲۵	صاع اور مد کی مقدار میں اختلاف علماء مع دلائل فریقین	۲۰۶	حضرت سہارنپوری کی تحقیق
۲۵۰		۲۲۶	باب فی الاسواق فی الوضوء		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۸۳	تخلیل لمحہ میں غائبانہ	۲۹۸	ائمہ اربعہ کے نزدیک {	۲۵۳	تشلیث مسح راس سے متعلق {
•	وظیفہ لمحہ اور اس میں اختلاف	•	فرائض وضو کی تعداد {	•	امام ابو داؤد کی رائے {
۲۸۳	باب المسح علی العمامہ	۲۹۹	مسح رقبہ میں اختلاف ائمہ	۲۵۴	مسانید علی {
۲۸۵	حدیث مسح علی العمامہ کی توجہات	۲۴۰	مسانید معاویہ	•	باب صفۃ الوضو میں مصنف {
۲۸۶	باب غسل الرجل	•	حدیث کی تشریح اور مسئلہ {	•	نہ نو صحابہ کی احادیث ذکر کی ہیں {
۲۸۷	وظیفہ رجليں میں مذاہب علماء	•	اجزاء الغسل عن السج پر کلام {	۲۵۵	صحابہ کرام میں تعلیم وضو کا اہتمام {
•	قرأت جر سے استدلال {	۲۴۱	وغسل رجليه لغير عدد {	۲۵۶	سند حدیث میں وہم شعبہ {
•	اور اسکے جوابات {	•	مسانید ربيع بنت معوذ بن عفرار {	•	حدیث پر بعض اشکال {
۲۸۹	باب المسح علی الخفين	۲۴۳	مسح الرقبہ	۲۵۸	اور ان کے جوابات {
•	امام مالک رو کے مسلک کی تحقیق	۲۴۴	مسند الوائمة اور ابو امامہ کی تعین	۲۶۰	حدیث سے مسح رجليں پر {
•	مسح علی الخفين افضل ہے {	۲۴۵	باب الوضوء ثلثا ثلثا	•	استدلال اور اسکے جوابات {
۲۹۰	یا غسل رجليں ؟	•	عمرو بن شعيب عن امیہ {	•	قال ابو داؤد کی تشریح {
•	عبد الرحمن بن عوف اور صدیق {	۲۴۶	عن جدہ کی بحث {	۲۶۱	مسانید عبد اللہ بن زید بن عامر {
۲۹۲	اکبر کی امامت کے دو مختلف قصے {	•	فمن زاد علی ہذا او نقصل لحدیث {	•	وہو جدم عمرو بن سکي المازنی کی تشریح {
•	لبس خفین کے وقت طہارت {	۲۴۵	پر اشکال اور جواب {	•	ابو داؤد کی اس روایت میں {
۲۹۳	کاملہ ہونے میں اختلاف {	۲۴۸	باب فی الوضوء مرتین	۲۶۳	وہم اور اس کی تحقیق و تصحیح {
•	قول جریر ما سلمت الا {	•	حدیث کی شرح اور بیان مراد {	•	کیفیت مسح راس میں دلیل جہور {
۲۹۵	بعد نزول المائدہ {	•	میں اختلاف شرح {	۲۶۵	مسح راس کیلئے تجدید مار کی بحث {
۲۹۶	باب التوقيت فی المسح	۲۴۹	باب فی الفرق بین المضمضة {	•	غسل رجليں میں تشلیث کی {
•	حدیث خزیمہ کی تصحیح و تضعیف {	•	واذا مستنشق {	•	قیہ ہے کہ نہیں ؟ {
•	میں محدثین کا اختلاف {	•	باب فی الاستتار {	•	مسانید مقدم بن معذیکرب {
۲۹۷	حدیث خزیمہ کی دلیل ہے ؟	۲۸۰	شرح حدیث	•	ترتیب فی الوضو میں {
۲۹۸	ابی بن عمارہ کی حدیث پر کلام	۲۸۱	تخلیل اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف	۲۶۷	مذاہب ائمہ مع دلائل {
۲۹۹	باب المسح علی الجودین	۲۸۲	باب تخلیل اللحمیۃ	۲۶۸	دلک فی الوضو میں مسلک مالکیہ کی تحقیق {

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۳۷	باب فی الرجل یطأ الاذی یرجله	۳۱۳	باب الوضوء من القبلة	۳۰۰	باب (بلا ترجمہ)
۳۳۹	باب فی من یحدث فی الصلوة	۳۱۶	باب الوضوء من متن الذکر	۳۰۱	باب کیف المسح
۳۴۰	باب فی المذی	۳۱۸	باب الرخصة فی ذلك	۳۰۲	اثر علی لو کان الدین بالرأی
"	نذی سے متعلق مسائل ربوہ غلافیہ	۳۱۹	باب الوضوء من لحوم الابل	"	لکان باطن الخف ان کی شرح
۳۴۱	قوله کنت رجلاً مذکور ذکر	۳۲۰	صلوة فی مبارک الابل	"	سبح علی ظاہر الخفین واسطہما
"	ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم	"	میں اختلاف علماء	"	حدیث کے جوابات
۳۴۱	سائل کی تعیین میں روایات مختلفہ	۳۲۱	بول ماکول اللحم کی طہارت کی بحث	"	فضائل میں حدیث ضعیف
۳۴۲	تنبیہ	"	باب الوضوء من مس اللحم النی	۳۰۳	پر عمل کے شرائط
۳۴۲	باب فی الاکسال	"	باب فی ترک الوضوء من من المیة	"	باب فی الانتضاح
۳۴۳	اس مسئلہ میں امام بخاری کے مسلک کی تحقیق	۳۰۵	باب فی ترک الوضوء	"	باب ما یقول الرجل اذا قوضاً
"	الماء من الماء حدیث کی توجیہات	"	من ماست النار	"	ادعیہ ثابتہ فی الوضوء
۳۴۶	باب فی الجنب یعود	۳۰۶	باب کے شروع میں کتابت بسملہ	"	اعضار وضوء کی ادعیہ کی بحث
"	طاف ذات یوم علی نسائہ	۳۰۷	وضوء من ماست النار میں	"	جنت کے ابواب ثمانیہ
"	الحدیث کی شرح اور متعلقہ مسائل	"	مصنف کا مسلک	"	باب الرجل یصلی الصلوات
۳۴۸	باب الوضوء لمن اراد	۳۲۵	وہ احکام جن میں تعدد نسخ ہوا	"	وضوء واحد
"	ان یعود	۳۲۶	تقدیم الشا علی البشار	"	مسند کے راوی کے بارے
۳۴۹	باب فی الجنب ینام	۳۲۸	باب التشدید فی ذلك	۳۰۸	میں حضرت کی تحقیق
"	مسودہ بدل میں ایک	۳۲۹	باب الوضوء من اللبن	"	باب فی تفریق الوضوء
"	اصطلاح کا واقعہ	"	باب الرخصة فی ذلك	"	موالاة فی الوضوء میں مذاہب ائمہ
۳۵۰	باب الجنب یا کل	۳۳۰	باب الوضوء من الدم	۳۱۰	باب اذا شک فی الحدث
۳۵۱	باب من قال الجنب یتوضأ	۳۳۲	دم کی مقدار معفو میں اختلاف	"	لوا قبض وضوء کی ابتداء
"	باب فی الجنب یؤثر الغسل	۳۳۳	باب فی الوضوء من النوم	"	شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم
"	"	۳۳۵	لیلة التفریس کے واقعہ پر	۳۱۱	الرجل شکی سے متعلق لغتی تحقیق
"	"	"	ایک شبہ اور اس کا جواب	"	ریح اقبل کے ناسخ ہونے میں اختلاف

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۷۶	{ باب فی المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل }	۳۶۱	{ باب فی الرجل یجد البلة فی منامه }	۳۵۳	{ لا تدخل الملتصقة ببيتا فيه كلب کیا اس میں کلب ما ذون الاتخاذ داخل ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کا اختلاف }
۳۷۷	{ قوله انی امرأة اشد ضفر رأسی انما }	۳۶۲	{ مسألة الباب کی حنفیہ کے نزدیک چودہ شکلیں }		{ قوله من غیر ان یس مار قال ابوداؤد هذا الجبریت وهم اس مقام کی توضیح و تحقیق }
۳۷۸	{ قوله کن نغتسل وعلینا الضاد }		{ انما ثلاثة کے مذاہب }	۳۵۳	{ اس بارے میں امام طحاوی کی رائے باب فی الجنب یقرأ مسألة الباب میں مذاہب انہ باب فی الجنب یصافح قوله ان السلم لیس بنجس }
۳۷۸	{ باب فی الجنب یغسل راسه بالغظمی }	۳۶۳	{ باب فی المرأة تحری ما یری الرجل حدیث الباب کی روایتیں میں }	۳۵۵	{ اس بارے میں امام طحاوی کی رائے باب فی الجنب یقرأ مسألة الباب میں مذاہب انہ باب فی الجنب یصافح قوله ان السلم لیس بنجس }
۳۷۹	{ مار مخلوط سے طہارت میں اختلاف باب فیما یفیض بین الرجل والمرأة }	۳۶۵	{ اختلاف رواة اور اس کی توجیہ باب فی مقدس الماء الذی یحزئ به الغسل }	۳۵۶	{ باب فی الجنب یصافح قوله ان السلم لیس بنجس }
۳۸۰	{ باب فی موالاة الخائف وجامعتها }	۳۶۷	{ باب فی الغسل من الجنابة قوله اذا اغتسل دعا بشئ نحو }	۳۵۷	{ باب فی الجنب یدخل المسجد مسألة الباب میں مذاہب انہ مع دلائل }
۳۸۱	{ باب فی الخائف تناول من المسجد }	۳۶۸	{ الخلاب اور اس پر امام بخاری کا ترجمہ الباب ابتداء غسل میں وضوء اور اس سے متعلق اختلافات }	۳۵۸	{ باب فی الجنب یدخل المسجد مسألة الباب میں مذاہب انہ مع دلائل }
۳۸۲	{ باب فی الخائف لا تقضي القلوة }	۳۶۹	{ تسبیح بالمندیل کی بحث اور اس میں اختلاف علماء }	۳۵۹	{ استثناء باب علی و باب ابی بکر کی روایات اور ان کے درمیان تطبیق }
۳۸۳	{ باب فی ان یلین الخائف باب فی الرجل یصیب منها ما دون الجماع }	۳۷۰	{ وضوء کے بعد نفی الیدین کی بحث و اختلاف علماء ثوب نجس کی تطہیر میں مذاہب انہ حلق رأس اولی ہے یا اتخاذ شعر }	۳۶۰	{ باب فی الجنب یصلی بالقوم وهو نایس امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو سبب ہے یا نہیں؟ }
۳۸۴	{ قوله ان تنزر اس لفظ کی جامع اور واضح تحقیق }	۳۷۱	{ باب فی الوضوء بعد الغسل }		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۱۵	باب من قال توطأ لكل صلوة	۳۹۹	باب من قال اذا قبلت { المحيضة تدع الصلوة }	۳۸۸	قوله كنت اذا حضرت نزلت عن المثال على المحسير
"	باب من لم يذكر الوضوء { الاعداء الحدث }	۴۰۱	قوله فانه دم اسود يعرف { پر محدثین کا نقد }	۳۸۹	الباب الاستحاضه
"	باب من لم يذكر طهارة { اثبات کیلئے ہے جہر و طہارت کی طرف سے حدیث الباب کا جواب }	۴۰۳	قوله وبذا اعجب الامر ان { کی تشریح }	"	باب من قال تدع الصلوة في عدة الايام {۱}
۳۱۶	باب في المرأة ترى الصفرة { والكدره بعد الطهر }	۴۰۴	باب ما روى ان المستحاضه { تغتسل لكل صلوة }	"	استحاضه کی روایات میں مصنف کا اہتمام واعتناء
۱۱۷	باب في المستحاضه { يغشاها زوجها }	۴۰۵	غسل لكل صلوة والى حديث { بارے میں مصنف کے رائے اور طرز عمل }	۳۹۱	استحاضه کی تعریف اور اس کی ابتدائی ابحاث
"	باب ما جاء في وقت النساء { وطى مستحاضه کے بارے میں اختلاف روایات }	۴۰۶	جمع بين الصلوتين بغسل والى { حدیث پر مسلک احناف کے پیش نظر اشکال اور اس کی توجیہ }	۳۹۲	انواع استحاضه مع اختلاف رائے استحاضه کا حکم اور اقل مدت و اکثر مدت حیض میں اختلاف رائے
۳۱۹	باب الاغتسال من الحيض { فرمة مستحاضه کی تشریح }	۴۰۷	مثل اول وثانى من متعلق مولانا { الورد شاه صاحب کی مخصوص رائے }	"	عند التحفیه عدم اعتبار تیسیر کا نشا امام ترمذی و بیہقی کی رائے
۳۲۰	باب التيمم { تیمم سے متعلق مباحث عشرہ کس تیمم سے نماز پڑھنا صحیح ہے }	۴۰۸	باب من قال تغتسل { من طهر الى طهر }	۳۹۳	امام فاطمہ بنت ابی حبیش مہیرہ ہیں امام بیہقی کی رائے حدیث ام سلمہ کے بارے میں
۳۲۱	باب ما جاء في وقت النساء { حدیث عامر باوجود اضطراب کے صحیحین میں }	۴۱۳	باب من قال تغتسل { من طهر الى طهر }	"	قال البرد او دورد و داه قاده عن عروة مصنف کی غرض اور اس مقام کی صحیح تحقیق
۳۲۲	قوله فترلت آية التيمم { آیت تیمم کا مصداق }	۴۱۴	باب من قال تغتسل { كل يوم مرة }	۳۹۵	امہات المومنین کے استفاضہ کی بحث
۳۲۳	قوله عرس باولات البهيم { البهيم کی تحقیق و تعیین }	"	باب من قال تغتسل بين الايام { }	۳۹۹	بنات محبس کے استحاضه میں اختلاف

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۵۲	باب فی الرجل یسلم فیؤمر بالغسل	۴۳۹	شخص مجرد کے جمع بین الغسل والیتیم میں اختلاف علماء	۴۲۷	قولہ من جزع ظفار اس لفظ کی تشریح و تحقیق
۴۵۲	تقدیم غسل کا فرق کی بحث	۴۴۰	بَابُ فِي الْمَيْمُونِ عِيدِ الْمَاءِ	۴۲۸	قول الزہری ولا یعتبر بهذا الناس
۴۵۳	باب المرأة تغسل ثوبها	۴۴۱	بعد ما یدہ لی فی الوقت	۴۲۸	یتیم جنب کے بارے میں حضرت ابن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری کا مباحثہ
۴۵۳	الذی تلبس فی حیضها	۴۴۲	باب فی الغسل للجمعة	۴۳۰	باب الیتیم فی العضر
۴۵۵	صحة صلوٰۃ کے لئے طہارت کے شرط ہونے میں اختلاف	۴۴۲	باب سے متعلق ابحاث سبہ	۴۳۱	امام طحاوی کا استنباط
۴۵۵	قولہ ولتغسل بالماء ترکی شرح	۴۴۲	حضرت شیخ زکی رائے میں غسلاً ثلاثہ غسل اسبوع و یوم الجمعة و صلوٰۃ الجمعة	۴۳۱	یتیم فی الحفر کے اسباب و وجوہ بالتفصیل مع اختلاف ائمہ
۴۵۶	ازالہ نجاست کے لئے تعیین مایہ میں اختلاف	۴۴۶	قولہ من غسل یوم الجمعة و اغتسل کی تشریح	۴۳۳	قولہ دخلنا علی ابی الجیم، ابو الجیم را ابو الجیم کی تحقیق
۴۵۶	باب الصلوٰۃ فی التوب	۴۴۶	مشی الی الجمعة کا ثبوت اور اس کی فضیلت	۴۳۳	کیفیت یتیم میں حنفیہ کی دلیل اور مصنف کا اس پر نقد
۴۵۶	الذی یصیب اهل فیه	۴۴۷	کلام عند الخطبہ کا حکم و اختلاف اکثر الاعمال ثواباً	۴۳۳	باب الجنب یتیم
۴۵۶	منی کی نجاست و طہارت میں اختلاف	۴۴۸	غسل میت سے وجوب غسل میں اختلاف	۴۳۵	یتیم کے طہارت مطلقہ ہونے میں حنفیہ کی دلیل
۴۵۷	باب الصلوٰۃ فی شعر النساء	۴۴۸	قولہ من اغتسل غسل الجنائۃ کی شرح	۴۳۶	باب اذا خاف الجنب البرد أیتیم
۴۵۷	باب الرخصة فی ذلك	۴۴۹	قولہ ثم راح فکا ثم اقرب بدتہ	۴۳۶	قولہ فی غزوة ذات السلاسل اور اس کی وجہ تسمیہ
۴۵۸	باب المعنی یصیب الثوب	۴۴۹	حدیث کی تشریح اور متعلقہ ابحاث	۴۳۸	باب فی المجروح یتیم
۴۵۸	مسند طہارت و نجاست منی میں فریقین کے دلائل	۴۵۰	نئی شریف کی ایک روایت کی تشریح	۴۳۸	مفتی کے غلط فتوے پر عمل کی وجہ سے کوئی شئی اگر تلف ہو جائے تو اس پر ضمان ہے یا نہیں
۴۵۹	حافظ ابن حجر کا امام طحاوی کے کلام پر نقد اور اس کا جواب	۴۵۱	عبداللہ بن مسعود کا ایک معمول		
۴۶۰	امام طحاوی کی رائے کا حاصل		باب الرخصة فی ترك الغسل یوم الجمعة		
۴۶۱	باب بول الصبی				
۴۶۱	یصیب الثوب				
۴۶۳	باب الارض یصیبها البول				

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۷۱	متمہ صلوٰۃ کے لئے طہارت عن الخبث کے شرط ہونے میں اختلافات	۴۷۱	قولہ انی امرآۃ ایل ذیل وامشی فی المکان القدر	۴۶۳	تطہیر ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء
۴۷۲	باب فی البزاق یصیب الثوب	۴۶۹	حدیث الباب کی تشریح اور اس کی تاویل	۴۶۳	بعض شرح کا حنفیہ پر بیجا نقد
۴۷۳	حسن اختتام	۴۷۱	باب فی الاذی یصل للعل باب الاعادة من النجاست تکون فی الثوب	۴۶۶	باب فی طہور الارض اذا یبست
				۴۶۷	باب فی الاذی یصیب الذیل

قد تم الجزء الاول ويليہ الجزء الثاني. اول كتاب المسئلة



MAKTABA KHALILIA, MOHALLA MUFTI, SAHARANPUR. (U.P.) Pin- 247 001.

Date: ۲۰/۱۰/۱۴۰۲

بسم اللہ

مکرمہ کتب حضرت مولانا مفتی محمد رفیع الدین صاحب دینی دواست

اور سب کتب کو جمع کر کے ایک جگہ پر جمع کر دیا جائے گا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الدر المنثور کی تمام جلدوں کو جمع کر کے ایک جگہ پر جمع کر دیا جائے گا۔

اپنے کتاب کے لئے جو کتب جمع کر کے ایک جگہ پر جمع کر دیا جائے گا۔

اور اس کے لئے جو کتب جمع کر کے ایک جگہ پر جمع کر دیا جائے گا۔

مکرمہ کتب جمع کر کے ایک جگہ پر جمع کر دیا جائے گا۔

جو کتب جمع کر کے ایک جگہ پر جمع کر دیا جائے گا۔

اور ان کے لئے جو کتب جمع کر کے ایک جگہ پر جمع کر دیا جائے گا۔

خود کتب جمع کر کے ایک جگہ پر جمع کر دیا جائے گا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرمہ کتب جمع کر کے ایک جگہ پر جمع کر دیا جائے گا۔

مکرمہ کتب جمع کر کے ایک جگہ پر جمع کر دیا جائے گا۔

تقریظ

از صدیقِ مخلص صاحبِ التالیف و التعلیق محترم مولانا الحاج ڈاکٹر تقی الدین ندوی مظاہری
استاذِ حدیث جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدہ، العین،

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ مَعْتَبِرِ الْوَالِدِ
وَاصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِاِحْسَابِ
اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ

میں نے سعادۂ دستر کا مقام ہے کہ فاضل گرامی محترم مولانا محمد عاقل صاحب دام مجد ہم کی گراں قدر کتاب
الدرا المنفود علی سنن ابی داؤد یعنی تقریر ابوداؤد شریف پر چند سطریں تحریر کروں، سنن ابوداؤد کا صحاح ستہ میں جو مقام
ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں، اس لئے ہمارے بڑے دینی مدارس میں جہاں دورہ حدیث کا اہتمام ہے سنن ابوداؤد کو تدریسی لحاظ سے
بہت اہمیت حاصل ہے، حضرت اقدس مولانا غلیل احمد صاحب سہارنپوری نور اللہ مرقدہ کے یہاں اس کتاب کا بیجا اہتمام
تھا، سنن ابوداؤد پر علماء کی متعدد شروح و حواشی کے باوجود حضرت اقدس نور اللہ مرقدہ نے ایک جامع شرح کی ضرورت محسوس
کی جو ان سب کا خلاصہ ہو، اور جو مشکل مقامات قابل حل رہ گئے ہیں ان کی تشریح کر دی جائے، حضرت اقدس نے اس عظیم الشان
کام کا آغاز اس وقت فرمایا جب عمر شریف کا اکثر حصہ گزر چکا تھا، اور اپنے شاگرد رشید حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا
صاحب مہاجر مدنی نور اللہ مرقدہ کو اس کام میں شریک بنایا، چنانچہ استاذ و شاگرد کی مسلسل دس سال پانچ ماہ دس دن کی محنت
اور جانفشانی کے بعد یہ شرح مدینہ منورہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں پایہ تکمیل کو پہنچی، جو ہندوستان میں پانچ ضخیم جلدوں میں
متعدد بار شائع ہو چکی ہے، اور آخر میں استاذ محترم حضرت اقدس شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ کی خصوصی عنایت سے قاہرہ
سے بیس جلدوں میں حضرت شیخ الحدیث نور اللہ مرقدہ کے حواشی کے ساتھ شائع ہوئی، اس ناچیز کو بھی تقریباً دو سال تک اس

لہ ان میں سے بعض شروح و تعلیقات کا تعارف ناچیز نے اپنی کتاب "محمد بن عظام اور ان کے علمی کارنامے" میں اور زیادہ تفصیل سے اپنی
تصنیف "الامام ابو داؤد المحدث الفقیہ" میں کرایا ہے، یہ عربی تصنیف و مشق دیردت سے متعدد بار شائع ہو چکی ہے، منہ

کی طباعت اور حواشی کے ترتیب وغیرہ میں اشتغال کی سعادت حاصل رہی۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستانی علماء بالخصوص ہمارے اکابر کی طرف سے علم حدیث پر جو تصنیفات منصفہ شہود پر آئی ہیں ان میں فنی لحاظ سے اس کتاب کو بہت اہمیت حاصل ہے جس کا اعتراف مصر و شام کے بڑے بڑے علماء نے بھی کیا ہے بذل المجہود میں بعض مقامات پر بہت ہی دقیق بحثیں اور مشکل مسائل آگئے ہیں ضرورت تھی کہ کوئی ایسا فاضل جس کو حضرت اقدس شیخ الحدیث نور الشرم قدہ کے علوم سے پوری مناسبت ہو اور سنن ابوداؤد کو متعدد بار پڑھا چکا ہو، اس کی باریکیوں سے واقف ہو وہ بذل المجہود کا اردو زبان میں شگفتہ اور سادہ اسلوب میں مختص تیار کر دے تاکہ طلبہ و مدرسین اور باحثین و مصنفین کے لئے ان مباحث کا سمجھنا آسان ہو جائے، محترم مولانا محمد ماقل صاحب مدر المدین مدرہ منظر علوم جو حضرت شیخ الحدیث نور الشرم قدہ کے ارشد تلامذہ میں ہیں، حضرت کی ان پر خصوصی شفقت کی نظر تھی، خلافت و اجازت سے بھی ان کو سرفراز فرمایا ہے اور انھوں نے اپنے تعلیمی و تدریسی و تالیفی مراحل حضرت ہی کی زیر نگرانی و سرپرستی طے کئے ہیں، اور عرصہ دراز سے حدیث پاک اور سنن ابوداؤد کا درس دے رہے ہیں، نیز سنن ابوداؤد کو حضرت اقدس نے ان کو دوبارہ خاص طور سے پڑھایا تھا، ان سب خصوصیات کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے ان کو طویل بحث کو مختصر اور واضح کر کے بیان کرنے کا خاص ملکہ عطا فرمایا ہے۔

ان تمام خصوصیات کی بناء پر اور کتاب پر نظر ڈالنے کے بعد اندازہ ہوا کہ یہ کتاب طلبہ مدارس کے لئے نادر تحفہ ہے، اور علماء و مدرسین کے لئے بہترین رہنما ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ حضرت مولانا کو بہترین جزائے خیر عطا فرمائے اور اس کتاب اور انکی دیگر تالیفات کو قبول فرمائے اور دوام بخشے، آمین، وماذا علی اللہ، جعزید۔

ڈاکٹر تقی الدین ندوی

استاذ حدیث جامعہ الامارت العسریۃ المتحدہ

العیلیں،

۵ ربیع الاول ۱۴۱۲ھ

پیش نظر

الحمد لله محمدًا مؤافياً بنعمہ مکافئاً لمزیدہ والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمد بن النبی الامی
والصحبہ وبعث

موجودہ دور میں علم دین سے جو بے رخی برتی جا رہی ہے وہ سبھی دیکھ رہے ہیں، اور جن کو اس علم کے حاصل کرنے کی توفیق ہوتی بھی ہے ان میں سے اکثر و بیشتر بے شوقی کا شکار ہیں خصوصاً نصاب کی ابتدائی کتب میں جن سے استعداد پیدا ہوتی ہے اس کی حالت اور بھی زیادہ قابل شکایت ہے، کچھ نفوس ایسے ہوتے ہیں جن کو تعلیم کے ابتدائی درجات کو عبور کرنے کے بعد درجہ علیا میں پہنچ کر اپنی حالت کا احساس ہوتا ہے، اور اس درجہ میں پہنچ کر وہ کسی قدر کتاب کیجئے اور مطالعہ کرنے کی طرف متوجہ ہونے لگتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس وقت کی توجہ و محنت سے کل کتاب کی استعداد پیدا ہونا تو بہت مشکل ہے اب وہ زیادہ سے زیادہ اتنا کر سکتے ہیں کہ اساتذہ کی تقاریر کو درس میں بیٹھ کر قلمبند کر لیتے ہیں، چنانچہ اساتذہ کی درسی تقاریر کو ضبط کرنے کا سلسلہ آج کل قائم ہے اپنی اپنی صلاحیت کے مطابق لکھنے والے طلبہ لکھتے ہیں ان میں بعض باصلاحیت اچھے لکھنے والے بھی ہوتے ہیں۔

اب سے تقریباً بیس سال قبل ہمارے مدرسے کے ایک متعلم (مولوی ثناء اللہ ہزاری باغی) نے بندہ کی ابو داؤد شریف کی درسی تقریر کو ضبط کیا تھا، اتھار کی نظر سے بھی وہ گزری تو اس وقت مجھے متعلم موصوف کی محنت و کاوش پسند آئی اس لئے بندہ نے اس کو نقل کر لیا تھا، اور وقت مطالعہ کتاب (ابو داؤد شریف) اس پر کہیں کہیں حواشی کا بھی اضافہ کرتا رہا، اس طرح اس میں کافی مفید باتیں جمع ہو گئیں، بعض مدرسین نے اس کو اپنے لئے نقل بھی کر لیا، اور بعض اصحاب نے اس کو طبع کرنیکا مشورہ دیا کہ مختصر اور مفید ہے، طباعت کتب کا سلسلہ میرے یہاں کچھ نہ کچھ چلتا ہی رہتا ہے اپنی یا حضرت شیخ قدس سرہ کی، اس لئے اسالہ کے شروع میں بندہ نے بنیت طباعت اس پر نظر ثانی شروع کر دی، نظر ثانی میں حذف و اضافہ توضیح و تنقیح حسب ضرورت ہو رہی ہے۔

میرے اس کام کی ابتداء کا علم کسی طرح محترم حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی مدظلہ کو بھی ہو گیا، موصوف نے اپنی سہارنپور تشریف آوری پر بندہ کو اس کی تکمیل کا تقاضا فرمایا اور اپنے مبارک کلمات سے بندہ کی ہمت افزائی بھی فرمائی حضرت مولانا کا علمی ذوق و اہتمام اس طرح کا ہے کہ وہ دوسرے طلبہ و فضلا سے بھی یہی چاہتے ہیں کہ وہ زیادہ سے زیادہ اپنی رغبات و توجہات کا رخ علمی کاموں کی طرف لگائے رکھیں، اب بحمد اللہ تعالیٰ موصوف کی دھار کی برکت سے اخیر سال

تک ایک جلد کے بقدر مسودہ تیار ہو گیا، کتابت کا کام پہلے ہی سے شروع ہے، اس تقریر کی جلد اول میں کتاب الطہارت مکمل آگئی ہے، سنن ابو داؤد کی کتاب الطہارت کافی طویل ہے جلد ثانی میں انداز یہ ہے کہ کتاب القلوۃ والزکوۃ اور کچھ حصہ کتاب الحج کا آجائے گا، اور انتشار اللہ تعالیٰ تیسری جلد آخر کتاب تک ہو جائے گی، وما ذلک علی اللہ بعزیز و ہوا لیسر لکل عسر۔

اس تقریر میں جہاں تک حل کتاب کا تعلق ہے اس کا زیادہ تر مآخذ بذل الجہود شریف ہے اس کے علاوہ دوسرے مضامین یا تو وہ ہیں جن کو احقر نے حضرت شیخ عکے حواشی بذل و دیگر شروہ حدیث و کتب فقہ سے اخذ کیا، یا وہ ہیں جن کو میں نے حضرت شیخ قدس سرہ اور حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب سے درس میں سنا، اس لئے کہ احقر کو سنن ابو داؤد شریف ان دونوں بزرگوں سے الگ الگ دو مرتبہ پڑھنے کی نوبت آئی ہے مؤخر الذکر سے ۱۳۸۵ھ میں جو احقر کے دورہ حدیث کا سال تھا، اور اول الذکر سے ۱۳۸۶ھ میں جو بندہ کی تدریس سنن ابو داؤد کا پہلا سال ہے جس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لایع الدراری کی تالیف کا کام جب سال مذکور میں پورا ہو گیا تو چونکہ حضرت شیخ کا یہ وقت فارغ ہو گیا تھا اس لئے حضرت نے خود ہی احقر سے فرمایا میری کتب (سنن ابو داؤد) پر جو میرے حواشی دین السطور ہیں تو ان کو مجھ سے سمجھ لے، احقر نے عرض کیا کہ باقاعدہ کتاب ہی نہ پڑھ لوں! حضرت نے اس کی تحسین فرمائی اور پڑھنے کا سلسلہ وہیں حضرت کی دارالتصنیف میں شروع ہو کر اخیر سال تک کتاب پوری ہو گئی، فالحمد للہ علی ذلک، دراصل اسی لئے احقر نے بھی چاہا کہ جب حضرت والا نے اس نا لائق و ناکارہ کو اس قدر شوق سے پڑھایا تو جو کچھ حضرت کی برکت سے حاصل ہوا اس کو طبع ہی کر دیا جائے تاکہ اس کا نفع عام ہو۔ امید ہے کہ اس تقریر کے مطالعہ سے بہت سوں کے لئے بذل الجہود سے استفادہ بھی آسان ہو گا اسی لئے خیال تھا کہ اس کا نام تیسرا اصول الی بذل الجہود رکھا جائے، مگر پھر یہ سوچا کہ کہیں سننے والوں کو نام سے یہ شبہ نہ ہو کہ یہ بذل الجہود کا حاشیہ ہے اس لئے پھر یہ دوسرا نام تجویز ہوا

اس جلد اول کی نظر ثانی کے وقت نقل و اطراء اور تصحیح و مقابلہ میں احقر کا تعاون عزیزم مولوی عبید الرحمن مظاہری گلبرگوی (کرناٹک) نے خوب انجام دیا، فجزاہ اللہ احسن الجزاء، ایسے ہی جو صاحب بھی آئندہ مسودہ کی تکمیل میں احقر کی اعانت کریں ان کو بھی اللہ تعالیٰ اپنی شایان شان جزا خیر عطا فرمائے، دعا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اس کام کی سہولت تکمیل فرمائے اور اس کو احقر کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، والدین اور اساتذہ خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے حق میں موجب اجر فرمائے اور طالبین کے لئے اس کو زائد سے نائد نافع بنائے۔ آمین، والحمد للہ اولاً و آخراً

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

۲۱ رجب المرجب ۱۴۱۰ھ

لیکن اس تسمیہ میں بھی تاخیر رہا اس لئے کہ یہ نام حضرت شیخ نے ابو داؤد کی حضرت گنگوہی کی تقریر جمع کردہ حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کے لئے تجویز فرمایا تھا لیکن چونکہ مستقبل قریب میں اس تقریر کے شائع ہونے کی توقع نہیں اگر شائع ہوئی تو اسی نام کو مقید بغیر ہی کر دیا جائے گا، اللہ المستود علیٰ سنن ابی داؤد (عربی)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ
اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ وَأَسْتَعِينُكَ

بحثِ بَدَایۃِ اِسْبِقِ یَوْمِ الْارْبَعَاءِ ہمارے مشایخ و اساتذہ نور اللہ مرقدہم کا معمول رہا ہے کہ یوم الاربعاء یعنی چہار شنبہ کو اسباق کے شروع کرانے کا کافی الجملہ اہتمام اور رعایت فرماتے تھے، اب اسلاف کے اس اہتمام کی دلیل واصل معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کے شاگرد نے تعلیم المتعلم میں اپنے استاذ صاحب ہدایہ کی عادت نقل کی ہے، کان استاذنا الشیخ الامام یوہان بن محمد اللہ یوقف بَدَایۃِ السَّبْقِ عَلٰی یَوْمِ الْارْبَعَاءِ، ہمارے استاذ یعنی صاحب ہدایہ سبق کی ابتداء کے لئے بدھ کے دن کا انتظار کرتے تھے، اور دلیل میں اپنی سند سے ایک حدیث بیان کرتے تھے، جس کے الفاظ یہ ہیں،

ما من شئٍ مُّبْدِئٍ یَوْمِ الْارْبَعَاءِ الا وَدَقْتُمْ مگر بعض محدثین کو اس حدیث پر کلام ہے، جیسا کہ علامہ سخاوی نے "المقاصد الحسنہ" میں لکھا ہے کہ لدواقف لد علی اصل یعنی مجھے اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ملی ہے، اس کے بعد علامہ سخاوی نے مندرجہ بالا حدیث کا معارضہ کیا ہے طبرانی کی اس حدیث سے جس میں یوم الاربعاء کو یوم غنیمت منسوب ہے، کا مصداق ٹھہرایا ہے،

ملا علی قاری نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ سخاوی کا لدواقف لد علی اصل کہنا اپنے علم کے اعتبار سے ہے کیونکہ صاحب ہدایہ جیسا فقہی محدث ایک حدیث اپنی سند سے مرفوعاً بیان کرتا ہے، اور اس پر عمل کرتا ہے تو یہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے کافی ہے گو متداول کتب حدیث میں یہ حدیث نہ ملے، اور طبرانی کی روایت کا انھوں نے یہ جواب دیا ہے کہ وہ ضعیف ہے، اور اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ چونکہ اس دن میں کفار پر عذاب نازل ہوا تھا، اس لئے یہ دن کفار و اعداء اسلام کے حق میں منحوس ہے تو مسلمانوں کے حق میں یقیناً مسعود و مبارک ہوا۔

صاحب ہدایہ اور اکابر کے اس معمول کی تائید بعض علماء نے اس حدیث سے بھی فرمائی جو صحیح مسلم شریف جلد ثانی میں واقع ہے، ان اللہ خلق النور یوم الاربعاء کہ اللہ تعالیٰ نے نور کو چہار شنبہ کے دن پیدا فرمایا اور ظاہر ہے کہ علم بھی سراسر

لہ بندہ کی عادت ہے کہ ہر روز سبق شروع کرنے سے پہلے یہ دعا پڑھتا ہے اس کا مأخذ فعل بلا مؤذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو باب الاذان فوق المنارہ کی روایت میں آ رہا ہے۔ ۱۳

ذکرہ مولانا عبدالحی فی الفوائد البہیہ من ترجمۃ صاحب الہدایہ

نور ہے اس لئے بھی بدھ کے دن اسباق کے شروع کرنے کی مناسبت ظاہر ہے۔ یہ ساری بحث حضرت مولانا عبدالحی صاحب نے ذکر فرمائی ہے، ابھی قریب میں اس سلسلہ کی دوسری حدیث علم میں آئی جس میں یہ ہے کہ علم دوشنبہ کو طلب کیا جائے اس سے سہولت رہتی ہے، واللہ اعلم بصحة الحدیث۔ اب ہم مقدمۃ العلم شروع کرتے ہیں۔

مقدمۃ العلم

اساتذہ و علمائے درس کا ہمیشہ سے یہ معمول رہا ہے کہ کتاب کے شروع کرانے سے پہلے جس فن میں وہ کتاب ہے اس فن کے مبادی اور مقدمۃ العلم کو پڑھے اہتمام سے بیان فرماتے ہیں، اور علماء میزبان و منطق نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ فن کو شروع کرنے سے پہلے اس کا مقدمۃ العلم جاننا ضروری ہے۔

جاننا چاہیے کہ مقدمۃ کی دو قسمیں ہیں ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا مقدمۃ الکتاب۔ ان دونوں میں فرق آپ حضرات مختصر المعانی میں پڑھ چکے ہیں اس کو یہاں بیان کرنے کی حاجت نہیں تاہم یہ بات تو بدیہی ہے کہ مقدمۃ العلم کا تعلق فن سے ہے اور مقدمۃ الکتاب کا تعلق کتاب سے ہوتا ہے، آپ حضرات کے سامنے دونوں مقدمے بیان کئے جائیں گے۔ اولاً مقدمۃ العلم

سلسلہ اس سلسلہ میں گذشتہ سال رفیق محترم شیخ الحدیث مولانا محمد یونس صاحب سے ایک اور حدیث سننے میں آئی جس کا بظاہر تقاضا یہ ہے کہ سبق کی ابتداء یوم الاثنين (دوشنبہ) کو ہو تو زیادہ بہتر ہے اس سے حصول علم میں سہولت رہتی ہے، جسکے الفاظ یہ ہیں، اطلبوا العلم یوم الاثنين فانہ میسر و صاخب، ابو نعیم اصفہانی نے اس کو تاریخ اصفہان میں بسندہ حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے لیکن حدیث کی صحت و قوت کا حال معلوم نہیں،

سلسلہ متقدمین کے یہاں صرف مقدمۃ العلم تھا، اور مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح بعد کی ایجاد ہے، علامہ تقی زانیؒ نے اس کا اختراع کیا ہے جیسا کہ مطول شرح تمغین سے معلوم ہوتا ہے اور منشاء اختراع بھی وہیں سے معلوم کیا جاسکتا ہے،

سلسلہ جملہ صحاح ستہ ایک ہی فن یعنی فن حدیث کی کتابیں ہیں، لہذا یہ مقدمۃ العلم جو ہم یہاں بیان کریں گے ان تمام کتب سے اس کا تعلق ہوگا اور سب جگہ یہ مقدمۃ کام دے گا، بخلاف مقدمۃ الکتاب کے، کہ وہ ہر کتاب کا الگ الگ ہوتا ہے اس لحاظ سے مقدمۃ العلم عام اور مقدمۃ الکتاب خاص ہوا، اور ترتیب میں باعتبار ذکر کے عام خاص پر مقدم ہوا کرتا ہے، اسی لئے مقدمۃ العلم کو ہم یہاں پہلے ذکر کر رہے ہیں۔



سینے مقدمۃ العلم کے ذیل میں بعض حضرات صرف تین امور بیان کرتے ہیں، تعریف، موضوع، غرض و غایت، اور بعض حضرات آٹھ امور ذکر کرتے ہیں، جن کو دس ثمانیہ بھی کہتے ہیں، اور بعض حضرات نے امور عشرہ لکھے ہیں، اس

اعلم ان مبادی حل فن عشرہ الحد والموضوع شمس الثمرہ

والام والاسم داد و حکم الشائع وفضلہ ونسبہ والواضع

ومسائل والبعض والبعض اکتفی ومن درى الجميع حاز الشرفا

ہمارے حضرت شیخ نور الثمر قدہ کتاب کے شروع میں مقدمۃ العلم والکتاب کے ذیل میں بیس امور بیان فرمایا کرتے تھے، مقدمۃ العلم کے اندر نو، ۱۔ تعریف ۲۔ موضوع، ۳۔ غرض و غایت، ۴۔ سہم، ۵۔ مدون، ۶۔ نسبت ۷۔ مرتبہ ۸۔ قسمۃ تبویب، یہ آٹھ امور وہ ہیں جو دس ثمانیہ کہلاتے ہیں، اور علماء اسلام نے اس پر نویں چیز یعنی حکم شارع کا اضافہ کیا ہے اور حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ مقدمۃ الکتاب میں بھی یہی چیزیں ہیں، سوائے تعریف کے کہ کتاب کی تعریف نہیں ہوتی ہے اور موضوع علم اور کتاب دونوں کا ایک ہی ہوا کرتا ہے، ان دو کے علاوہ مقدمۃ الکتاب میں باقی دہی سات چیزیں ہیں جو مقدمۃ العلم میں ہوتی ہیں، نو اور سات سولہ امور ہوتے اور ان کے علاوہ چار چیزیں متفرقات و اشتات کے قبیل سے ہیں، ۱۔ نسخ کتاب ۲۔ شروع و حواشی، ۳۔ سند حدیث، ۴۔ آداب طالب، یہ کل بیس امور ہو گئے، اب ہم مقدمۃ العلم اسی مذکورہ بالا ترتیب کے مطابق بیان کرتے ہیں۔

تعریف حدیث

جاننا چاہیے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک علم حدیث یعنی فن حدیث، دوسرے حدیث یعنی نفس حدیث، جیسے ہمیں معلوم ہو گا کہ ایک تو ہے علم بلاغت و فن بلاغت اور ایک ہے بلاغت جو فصاحت کا مقابل ہے، اسی لئے دونوں کی تعریف الگ الگ کی جاتی ہے، علم بلاغت کی الگ جو معانی اور بیان کے مجموعہ کا نام ہے اور نفس بلاغت کی الگ یعنی کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا، اسی طرح یہاں بھی دو چیزیں ہیں، حدیث اور فن حدیث پھر فن حدیث کی دو قسمیں ہیں، ایک علم روایت حدیث، دوسرے علم درایت حدیث یا اس طرح کہئے علم الحدیث روایت علم الحدیث درایت، اور ہمارے سامنے جو کتاب ہے بلکہ دورہ حدیث کی تمام کتابیں علم روایت حدیث سے تعلق رکھتی ہیں، اور اسی کی تعریف بیان کرنا اصل اور مقصود ہے، مناسب ہے کہ فن حدیث کی تعریف جاننے سے پہلے نفس حدیث کی تعریف جان لی جائے۔ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، اقوال اور تقریرات کو کہتے ہیں، تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کسی امتی نے آپ کے سامنے کوئی کام کیا، اور آپ نے اس پر کوئی ٹکیر نہیں فرمائی نہ اس وقت نہ بعد میں تو اس کو حضور کی تقریر کہا جاتا ہے اور جو چیز اس طرح ثابت ہو گی اس کے بارے میں کہا جائیگا یہ چیز

۱۔ اس سے مراد حدیث کی نفی ہے، ورنہ تعریف بمعنی تعارف وہ کتاب کا بھی ہوتا ہے

حدیث سے ثابت ہے، یعنی آپ کی تقریر سے، وجہ اس کی یہ ہے کہ نبی کی شان سے یہ بات بعید ہے کہ اس کے سامنے کوئی ناجائز کام کیا جائے یا اس کے علم میں آئے، اور وہ اس پر تکبیر نہ فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جس طرح اقوال و افعال امت کے لئے حجت ہیں، اسی طرح آپ کا سکوت بھی حجت ہے، بلکہ یہ کیسے نبی کی ہر چیز حجت ہے، سبحان اللہ! انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی کیا شان ہے، ان کی ہر چیز حجت ہے، پس جو چیز حضور کی تقریر سے ثابت ہوگی اس کو کہہ سکتے ہیں کہ یہ چیز حدیث سے ثابت ہے۔

تقریر تو بالاتفاق بین المحدثین والاصولیین حدیث کی تعریف میں داخل ہے، لانه حجة إلهیة، اور احوال دو قسم کے ہیں، اختیاریہ اور غیر اختیاریہ (جیسے آپ کا علیہ مبارک، قد چہرہ وغیرہ) یا لول کہینے خلقیہ اور خلقیہ، محدثین کی اصطلاح میں دونوں قسمیں حدیث میں داخل ہیں، بلکہ ہر وہ چیز جو آپ کی طرف منسوب ہو، حدیث ہے، کل ما نسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی الحركات السکنات فی المقطعات والمنام، اور اصولیین یعنی اصول فقہ والوں کی اصطلاح میں قسم ثانی یعنی احوال غیر اختیاریہ حدیث کی تعریف میں داخل نہیں ہیں کیونکہ وہ تو اس چیز سے بحث کرتے ہیں جو حجت اور دلیل کے قبیل سے ہو، اور اوصاف خلقیہ یعنی احوال غیر اختیاریہ کا تعلق کسی حکم شرعی سے نہیں ہے، لہذا وہ حجت بھی نہیں، یہ تو تعریف ہوئی نفس حدیث کی، اب ہم علم حدیث کی تعریف بیان کرتے ہیں، اولاً علم الحدیث روایت کی، جو یہاں مقصود ہے، اس کے بعد علم الحدیث درایت کی،

تعریف علم حدیث

اس کی ایک مشہور تعریف تو یہ ہے، هو علم يعرف به اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعاله واحواله، علامہ کرمانیؒ نے یہی لکھی ہے علامہ سیوطیؒ نے اس پر لکھا ہے، هذا غیر محدد، یعنی یہ تعریف واضح اور منقطع نہیں ہے، ان کا یہ اشکال مجمع ہے، اس لئے کہ یہ تعریف تو سیرت کی ہر کتاب پر صادق آسکتی ہے، خواہ اردو میں ہو یا عربی میں، سند سے ہو یا بلا سند کے، اور خود علامہ سیوطیؒ نے اس کی ایک دوسری تعریف بیان فرمائی ہے، جس پر کوئی اشکال نہیں ہے، اور میرے نزدیک سب سے بہتر وہی ہے، هو علم يشتمل علی اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعاله وروایته وضمطها وتحریز الفاظها، یعنی علم روایت حدیث وہ فن ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کو محض الفاظ اور تحقیق سند کے ساتھ نقل کیا جائے غالباً اس تعریف میں احوال کو اختصاراً

۱۔ اس کی مثال حضرت موسیٰ و حضرت خضر علیہما السلام کا قصہ ہے جو مشہور و معروف ہے، اور قرآن کریم میں مذکور ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے باوجود معاہدہ کے کہ وہ حضرت خضر کے کسی فعل پر کچھ نہ فرمائیں گے، بلکہ خاموش رہیں گے، مگر جب موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر کی جانب سے ایسے کاموں کا صدور دیکھا، جو ظاہر شریعت کے خلاف تھے، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خاموش نہ رہا گیا اور فوراً تکبیر فرمائی۔ ۲۔ حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ گویہ کتب جو ہمارے سامنے ہیں روایت حدیث کی ہیں لیکن ہمارے مدارس میں یہ روایت ہی پڑھائی جاتی ہیں، گویا ہم لوگوں نے علم روایت حدیث کو علم روایت حدیث بنا رکھا ہے، اتنی ہفتہ۔

حذف کر دیا گیا ہے، اور حضور کی تقریر جو حدیث کی تعریف میں داخل ہے گو یہاں مذکور نہیں ہے لیکن آپ کی تقریرات افعال میں آسکتی ہیں، اس لئے کہ تقریر کہتے ہیں سکوت اور ترک ٹیکر کو، اور یہ بھی فعل من الافعال ہے، علم درایت حدیث کی تعریف جو نہایت مختصر و جامع ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس طرح فرمائی ہے، معرفة القواعد المعروفة بحال الراوی المردی، یعنی فن درایت حدیث ان قواعد و اصول کا جانتا ہے جن کے ذریعے روایت اور روایات کے احوال پہچانے اور پرکھے جاسکیں۔

اسی تعریف کو علامہ سیوطیؒ نے اپنے الفیہ میں اس طرح بیان کیا ہے،

علم الحدیث ذو قوانین تعدد یدرک بہا احوال متب وسند

فذا انک الموضوع والمقصود ان یعرف المقبول والمردود،

ان دو اشعار کے اندر علم اصول حدیث کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت تینوں چیزیں آگئیں، یعنی علم اصول حدیث ان چند قوانین کا نام ہے جن سے حدیث کی سند اور متن کے احوال معلوم ہوں، اور یہی دو چیزیں یعنی متن اور سند اس علم کا موضوع ہیں، اور غرض اس فن کی یہ ہے کہ مقبول اور مردود روایات کی معرفت حاصل ہو جائے، کہ کوئی حدیث مقبول اور قابل استدلال ہے، اور کوئی حدیث مردود و غیر معتبر ہے۔

علامہ کرمانیؒ بڑے محدث ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ و علامہ عینیؒ وغیرہ سب سے مقدم ہیں، انھوں نے شرح بخاری میں علم حدیث کے موضوع کے بارے میں فرمایا ہے، ہذا ذات الرسول ﷺ یعنی علم حدیث کا موضوع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے استاد علامہ کافؒ ہمیشہ تعجب فرماتے تھے، کہ انھوں نے ذات رسول کو کیسے علم حدیث کا موضوع قرار دیا، حالانکہ یہ تو علم طب کا موضوع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ انسان ہیں، اور بدن انسان علم طب کا موضوع

موضوع علم حدیث

لے جس کا دو سرانام علم مصطلح الحدیث اور اصول حدیث بھی ہے، نیز اس کو علوم الحدیث بھی کہا جاتا ہے، صاحب مہنل نے لکھا ہے کہ علم درایت حدیث اور علم اصول حدیث دونوں ایک ہی ہیں، وهو کما قال کما فی مقدمۃ التدریب و کذا ینضم من مطالعۃ الکتاب لکما یتوہر من مقدمۃ الاوجز انھما علمان متغاوران، قتائل۔

علم درایت حدیث کی ایک مفصل تعریف سیوطیؒ نے یہ بیان کی ہے، هو علم یعرف منه حقیقۃ الروایۃ و شروطها وانواعها واحکامها و حال الروایۃ و شروطها و اصناف المرویات وما ینتقل بہا، یعنی وہ علم جس کے ذریعہ روایت حدیث کی حقیقت معلوم ہو کہ روایت کیسے کی جائے اس کے معتبر و غیر معتبر ہونے کی وجہ، شرائط اور افراط کیا ہیں، نیز ان کے احکام کہ کوئی روایت مقبول ہوتی ہے اور کوئی مردود، اسی طرح روایت کے جرح و تعدیل کے اسباب اور طرق، اور دیگر اصطلاحات فن معلوم ہوں۔ روایت کہتے ہیں نقل الحدیث بالسنہ کو۔

ہے، شراح نے علامہ سیوطیؒ کے اپنے استاذ کے اس اشکال کو نقل کرنے کے بعد خود ان کے خاموش رہنے پر تعجب کیا ہے کہ اس سے تو معاذم ہوتا ہے کہ یہ اشکال سیوطیؒ کے نزدیک بھی درست ہے، حالانکہ یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ ذاتِ رسول میں دو چیزیں ہیں، ایک وصفِ انسانیت اور ایک وصفِ رسالت، اور کرمانی کی مراد یہ ہے کہ ذاتِ رسول وصفِ رسالت کے اعتبار سے علمِ حدیث کا موضوع ہے نہ کہ وصفِ انسانیت اور بدن کے اعتبار سے، اور ظاہر ہے کہ وصفِ رسالت کو موضوعِ طب سے کیا واسطہ؟ اور انسان و بدن انسان علمِ طب کا موضوع ہے، صحت و مرض کے لحاظ سے پس یہ دو چیزیں الگ الگ ہوں۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ کی رائے مقدمہ ادجز میں یہ ہے کہ ذاتِ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مطلق علمِ حدیث کا موضوع قرار دیا جائے، خواہ وہ علمِ حدیث کی کوئی سی قسم ہو، اور علمِ روایت حدیث جس میں ہم بحث کر رہے ہیں۔ چونکہ خاص ہے مطلق علم سے، اس لئے اس کا موضوع بھی خاص ہونا چاہیے، چنانچہ حضرت شیخؒ نے فرمایا کہ علمِ روایت حدیث کا موضوع الروایات والمرویات من حیث الاتصال والانقطاع ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سند کے اتصال وانقطاع وغیرہ اوصاف و کیفیات سند کے لحاظ سے

علم حدیث کی غرض و غایت | غرض کہتے ہیں مالا جملہ الفعل کو یعنی جس شئی کو حاصل کرنے کے لئے کوئی کام کیا جائے پھر اس کام پر جو شئی مرتب ہوتی ہے اس کو غایت کہا جاتا ہے، پس اگر وہ مرتب ہونے والی شئی آدمی کے منشا و مقصود کے مطابق ہے تو وہ غرض بھی ہے اور غایت بھی، اور اگر ترتب منشا کے خلاف ہوا ہے تو اس کو غایت یعنی نتیجہ تو کہا جائے گا لیکن غرض نہیں کہیں گے، لہذا غرض خاص اور غایت عام ہوئی، جیسے تاجر حصولِ نفع کے لئے تجارت کرتا ہے پھر اس تجارت پر کبھی نفع مرتب ہوتا ہے اور کبھی نقصان، تو اس نقصان کو غایت تو کہیں گے لیکن غرض نہیں کہہ سکتے،

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ ہمارے شریف کے سبق میں اس کی تین غرضیں بیان فرمایا کرتے تھے، پہلی غرض۔ ان بشارتوں اور دعاؤں کا مصداق بننا جو حدیث پڑھنے اور پڑھانے والوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، مثلاً

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، فضر اللہ امرأ سمع مقالتي فوعاها وادھا فربت حامل فقه غير فقيه ورت حامل فقه الى من هو افقه منه رواه الترمذی اور ابو داؤد شریف میں بھی مضمون زید بن ثابتؓ کی حدیث مرفوعہ میں وارد ہے، اللہ تعالیٰ تو تازہ خوشحال اور سرسبز و شاداب رکھے اس شخص کو جو میری بات کو سنے اور پھر اس کو محفوظ رکھے، اور دوسروں تک اس کو پہنچائے، (الحديث) اس میں دونوں احتمال ہیں کہ جملہ دعائیہ ہو یا جملہ خبریہ، آگے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسروں تک روایت پہنچانے کا فائدہ

بیان فرمایا، وہ یہ کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے وہ لوگ جن کو روایت پہنچائی جا رہی ہے وہ روایت پہنچانے والے سے زیادہ فہم اور سمجھ دار ہوتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے، فَرِيقٌ مَّبْعَغٍ اَوْعٰی لِمَنْ سَمِعَ یعنی جن کو روایت پہنچائی جا رہی ہے وہ زیادہ محفوظ رکھنے والے ہوتے ہیں حدیث کو بہ نسبت سننے والے کے اس حدیث سے ایک نکتہ معلوم ہوا وہ یہ کہ بعض شاگرد فہم و حفظ وغیرہ اوصاف میں استاذ سے بڑھے ہوئے ہوتے ہیں، جیسا کہ مشاہدہ بھی ہے۔

مذکورہ بالا حدیث کے ذیل میں بعض علماء نے لکھا ہے کہ، ما من رجل يطلب الحديث الا كان على وجهه نَضْرَةٌ، یعنی جو شخص حقیقی معنی میں طالب حدیث ہوتا ہے اس کے چہرے پر رونق اور تروتازگی کے آثار ہوتے ہیں، میں کہتا ہوں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اہل جنت کے بارے میں ارشاد ہے، تعرف في وجوههم نضرة النعيم والآية، اور اگر کسی طالب حدیث میں یہ صفت نہ پائی جائے تو اس کو اس کی طلب کی کمی پر محمول کیا جائے گا، یا یہ کہ اس کی طلب، طلب صادق نہیں ہے۔

۲۔ اسی طرح عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، ان اولی الناس بی يوم القيامة اکثرهم على صلاة، رواہ الترمذی وابن حبان فی صحیحہما، یعنی قیامت کے دن سب سے زیادہ قریب مجھ سے وہ لوگ ہوں گے جو مجھ پر کثرت سے درود پڑھتے ہوں، ابن حبان کہتے ہیں اس حدیث میں بیان صریح ہے اس بات کا کہ بروز محشر سب سے زیادہ قرب نبوی اصحاب حدیث ہی کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ کثرتِ صلوٰۃ کیساتھ یہی حضرات موصوف ہوتے ہیں، ان ہی حضرات کو صلوٰۃ و سلام پڑھنے اور لکھنے کی سب سے زیادہ نوبت آتی ہے۔

۳۔ حضرت ابن عباس رضی عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اللهم ارحم خلفاء، اے اللہ میرے خلفاء کیساتھ رحم کا معاملہ فرما صحابہؓ نے پوچھا، یا رسول اللہ! اے اللہ کے رسول آپ کے خلفاء کون ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا، الذين يودون لحاديثي ويعلمونها الناس، یعنی وہ لوگ میرے خلفاء ہیں جو میری احادیث کو روایت کرتے ہیں، اور لوگوں کو ان کی تعلیم دیتے ہیں، اس حدیث پاک میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم حدیث سے شغف رکھنے والوں کو اپنا نائب اور خلیفہ قرار دیا ہے اور اس کے علاوہ دعائے رحمت فرما رہے ہیں، اس سے بڑھ کر اور کیا فضیلت و سعادت کی بات ہوگی، تو خلاصہ یہ کہ یہ دعائیں اور بشارتیں جو احادیث میں وارد ہوئی ہیں ان کا مصداق بننے کے لئے ہم علم حدیث پڑھتے ہیں۔

تنبیہ :- جانتا چاہیے کہ طالب حدیث کو اپنے فضائل سکندر جو احادیث بالا میں ذکر کئے گئے ہیں، مغرور اور اپنے بارے میں زیادہ خوش فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے بلکہ اپنے اندر تواضع کی صفت پیدا کرنی چاہئے، دیکھئے! ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ جو اپنے زمانہ کے راس المحدثین تھے، ساری عمر اشتغال بالحدیث کتب حدیث

کی شروح کی تصنیف و تالیف میں گزری۔ مگر اس کے باوجود مقدمہ لاسع میں مراتب اہل حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں، نحن لسا بعدثین، یعنی ہم جیسے لوگ فی الواقع محدث نہیں ہیں محدث کہلانے کے مستحق نہیں ہیں، محض اشتغال بالحدیث کی وجہ سے عرفاً محدث کہا جاتا ہے، دراصل ہم تو مبتدئین ہیں،

دوسری غرض یہ ہے کہ دین اور شریعت کا مدار قرآن پاک پر ہے اور قرآن پاک میں اصول بیان کئے گئے ہیں جزئیات کی تفصیل اور تشریح اس میں نہیں ہے، اور حدیث پاک قرآن کریم اور اس کے مجملات کی تشریح ہے، لہذا حدیث پاک کے بغیر صحیح معنی میں فہم قرآن حاصل ہو سکتا ہے، اور نہ اس پر صحیح عمل ممکن ہے، پس فہم قرآن اور عمل بالقرآن کے لئے ہم حدیث کو پڑھتے ہیں۔

تیسری غرض جسے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ ”چکی کا پاٹ“ فرمایا کرتے تھے، ہم سب مسلمانوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہے اور ہر شخص آپ کی محبت کا دعویدار ہے تو حضور ہمارے محبوب ہوئے اور محب کو محبوب کی ہر ادا اور اس کی ہر بات پسند ہوتی ہے، یہ احادیث طیبہ آپ ہی کے الفاظ اور آپ ہی کی باتیں ہیں، پس آپ کی محبت حدیث پاک پڑھنے پڑھانے کو مقفی ہے، اور محبوب کے کلام سے لطف اندوز ہونا خود ایک مستقل غرض ہے، من احب شیئاً اکثر من ذکرہ، مقولہ مشہور ہے۔

چوتھی غرض ہمارے استاد محترم مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے تھے کہ علم حدیث پڑھنے کی غرض معرفۃ کیفیۃ الاقتداء بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اور آپ کے نقش قدم پر کیسے چلا جائے اس کا طریقہ معلوم ہو اس لئے ہم حدیث پڑھتے ہیں، اور میں کہتا ہوں (یعنی استاد محترم مولانا عاقل صاحب کہ یہ غرض صاحب مشکوٰۃ کے کلام سے جو خطبہ مشکوٰۃ میں ہے مستفاد ہوتی ہے، اور اسی مضمون کو صاحب مفتاح السعادات

۱۔ یہ حضرت نور اللہ مرقدہؒ کی ایک خاص اصطلاح ہے جس کی تشریح تقریر بخاری میں دیکھ لیجائے۔

۲۔ حضرت شیخ فرماتے تھے کہ اگر فرض کرو حدیث پڑھنے پڑھانے میں کچھ بھی فائدہ ہو، کچھ بھی ثواب ہو، اس کے پڑھنے کے لئے یہی ایک غرض کافی ہے کہ حدیث پاک کلام محبوب ہے اور محب کو کلام محبوب میں لذت حاصل ہوتی ہے۔

۳۔ خطبہ مشکوٰۃ کے الفاظ یہ ہیں، اما بعد فان التمسک بہدیمہ لایستتب الا بالافتقار لخاصد من مشکوٰۃ، والا عنصام بحبل اللہ لایتم الا ببیان کشفہ، جملہ اولی سے مولانا امیر احمد صاحب کی بیان کردہ غرض مستفاد ہو رہی ہے، اور جملہ ثانی سے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ کے کلام میں جو غرض ثانی آئی ہے وہ پائی جا رہی ہے، فالعبد للہ علی ذلک،

نے اس طرح لکھا ہے العقلی بالآداب النبویہ، والتوقی عما یکرہہ وینہاکا۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و اوصاف کے ساتھ اپنے آپ کو آراستہ کرنا، اور جو چیزیں آپ کو ناپسند تھیں ان سے بچنا۔

پانچویں غرض وہ ہے جو صاحب منہل نے لکھی ہے، الاستراذع عن الخطاء فی الانتساب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی چیز کے غلط انتساب ہونے سے محفوظ ہونا، اس لئے کہ یہ بات کہ فلاں بات حضور نے ارشاد فرمائی ہے یا نہیں، اس کو اچھی طرح محدثین ہی سمجھ سکتے ہیں، حدیث وغیرہ حدیث، کلام رسول و کلام غیر رسول میں امتیاز وہی حضرات کر سکتے ہیں جو فن حدیث سے واقف ہوں۔

چھٹی غرض، علمائے بیان کیا ہے کہ ہر فن کی ایک تاثیر ہوتی ہے، جیسا کہ مثلاً منطق کی تاثیر ہو کہ اس یعنی قدرۃ علی الکلام ہے، اسی طرح اگر صحیح معنی میں اخلاص اور محبت کیساتھ حدیث پاک میں مشغول ہو جائے تو اس سے طالب حدیث میں شان محابیت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ صحابہ کرام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور محبت سے، اور طرز عمل کو دیکھنے ہی سے صحابہ بنے ہیں، اور طالب حدیث بھی ہر وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے احوال و اوصاف کے مطالعہ اور اس کی چھان بین میں لگا رہتا ہے، پھر کیسے ان سے متاثر نہ ہوگا، گویا طالب حدیث کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہے۔

اور غرض مشترک تمام علوم دینیہ کی » الفوز بسعادة الدارين « بیان کیجاتی ہے،

فائدہ ۱: جاننا چاہیے کہ ان بیان کردہ اغراض میں کوئی تضاد و تباہی نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ سب چیزیں حدیث پاک میں مشغول ہونے کے فوائد و ثمرات ہیں، جو انسان کی حسبِ حیثیت و صلاحیت اس کے اندر پیدا ہوتے رہتے ہیں، ایک شئی کے بہت سے فوائد و منافع ہو سکتے ہیں،

مسئلہ ۱: یعنی فن کا نام اور اس کی وجہ تسمیہ، سو اس فن کا نام علم حدیث ہے، اب یہ کہ حدیث کو حدیث کیوں کہتے ہیں؟ حافظ ابن حجر نے دو قول ذکر کئے ہیں۔

۱۔ حدیث کے معنی حادث کے آتے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے قدیم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا کلام (قرآن پاک) بھی قدیم ہے، اس کے بالمقابل رسول اللہ کی ذات حادث ہے، اس لئے آپ کا کلام بھی حادث ہے، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو حدیث (بمعنی حادث) کہا جاتا ہے

۲۔ حدیث کہتے ہیں بات اور کلام کو، اور یہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں ہیں، اس لئے اس کو حدیث کہا جاتا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں صرف باتیں کہاں ہیں، اس میں تو آپ کے احوال و افعال بھی داخل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے احوال و افعال کو تغلیباً احادیث کہا جاتا ہے،

بعض علمائے لکھا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال و افعال و احوال کو حدیث سے تعبیر کرنا خود ساختہ

اصطلاح نہیں ہے۔ بلکہ خود قرآن کریم سے مستنبط ہے، وہ اس طور پر کہ آپ کے ارشادات جن کو حدیث کہا جاتا ہے وہ سراسر بیان دین میں اور سورۃ والضحیٰ میں اسکی بیان دین کو تحدیث سے تعبیر کیا ہے واما بنعمۃ ربک فحدث۔ یہاں پر نعمت سے مراد دین ہے جیسا کہ بعض دوسری آیات میں ہے، پس حدیث کا تسمیہ حدیث کے ساتھ اسکی تحدیث سے ماخوذ ہے، اس کی قدر سے مزید وضاحت یہ ہے کہ دراصل، واما بنعمۃ ربک فحدث مربوط ہے ووجدک ضالاً فهدیٰ کیساتھ اور آیت کے مضمون کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے آپ کو انجان اور نادان واقف پایا تو ہم نے آپ کو علوم و معارف عطا کئے، پھر آگے چل کر کہتے ہیں سو آپ ان علوم و معارف کو (جو آپ کی احادیث میں موجود ہیں) لوگوں کے سامنے بیان کیجئے، اس بیان کرنے کو آیت شریف میں تحدیث سے تعبیر فرمایا، پس اسی سے یہ لفظ حدیث ماخوذ ہے،

حدیث کے قریب المعنی چند الفاظ اور ان کا باہمی فرق | جانا چاہئے کہ یہاں پر چند اصطلاحی الفاظ اور ہیں، حدیث، خبر، اشرا و سنت

یہ الفاظ آپس میں مترادف ہیں، یا مختلف؛ جس کو محدثین بھی لکھتے ہیں، اور اصولیین بھی، جیسا کہ آپ نور الانوار اور شرح غنیہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں؛

جمہور محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر دونوں مترادف ہیں پھر حدیث کی تعریف میں اختلاف ہے، بعضوں نے مضمون کے اقوال و احوال ہی کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور بعض نے صحابہ کے اقوال کو بھی حدیث کی تعریف میں داخل مانا ہے، اور بعض نے تابعین کے اقوال کو بھی شامل کیا ہے، بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر میں تباہی ہے۔ حدیث، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر ماجاء عن غیرہ، اور بعض نے حدیث کو قاص یعنی، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر کو عام یعنی ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعن غیرہ کہا ہے،

اب رہا فرق درمیان سنت و حدیث کے، سو بعض نے تو ان کو ایک دوسرے کے مترادف کہا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف اقوال پر ہوتا ہے اور سنت عام ہے، اس کا اطلاق آپ کے اقوال و افعال اور احوال سب پر ہوتا ہے، اور اثر کا اطلاق تو محدثین کے یہاں حدیث مرفوعہ و موقوفہ دونوں پر ہوتا ہے چنانچہ امام طحاوی نے اپنی کتاب کا نام شرح معانی الآثار رکھا اور اس میں وہ روایات مرفوعہ و موقوفہ سب ہی لائے ہیں اور بعض علمائے اثر کو خاص قرار دیا ہے، موقوفہ کیساتھ، مرفوعہ پر اس کا اطلاق نہیں کرتے ہیں۔

۱۔ چنانچہ ارشاد ہے، واذکر و انعمت اللہ علیکم و ما انزل علیکم من الکتاب و الحکمۃ یعظکموبہ، الآیہ، الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی، الآیہ، ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے دین کو نعمت سے تعبیر کیا ہے۔ ۲۔ اور فاما الیوم فلا تقهر الم یجذبک یتما فآوی سے مربوط ہے، واما السائل فلا تقهر، ووجدک عالماً فاعنی سے مربوط ہے، گویا لف و نشر غیر مرتب ہے ۱۲

مدون اول (اور تدوین حدیث)

تدوین حدیث کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ صحابہ کرام

رضی اللہ عنہم تبعین وکبار تابعین کے یہاں تو تدوین اور ترتیب

کا سلسلہ نہیں تھا، ان کے یہاں تو علوم نبویہ سینوں میں محفوظ تھے، تصنیف و تالیف کا ان کے یہاں دستور نہیں تھا، اسلئے

کہ عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، ان کو لکھنے کی ضرورت کیا تھی، غرضیکہ اس وقت عام طور سے احادیث

صحابہ کرام و تابعین کے سینوں میں محفوظ تھیں، صحابہ کرام اور تابعین جب دنیا سے رخصت ہونے لگے اور قریب تھا کہ دنیا

صحابہ کے متبرک نفوس سے خالی ہو جائے اس لئے کہ حضور کے وصال کو تقریباً سو برس ہو چکے تھے، ۱۹۱ء میں حضرت عمر بن

عبدالعزیز جب خلیفہ ہوئے تو انہوں نے اس اندیشہ سے کہ ایسا نہ ہو کہ ان متبرک ہستیوں کے اٹھنے کے ساتھ یہ علوم بھی جو ان

کے سینوں میں محفوظ ہیں، ان کے ساتھ قبروں میں چلے جائیں اس لئے انہوں نے ۱۹۱ء میں اپنے زیر اثر ممالک کے علماء

و حفاظ حدیث کے نام فراہم کر دئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا جائے، چنانچہ حافظ ابو نعیم

اصفہانی تاریخ اصفہان میں لکھتے ہیں، کتب عمر بن عبدالعزیز الی الاذقان انظر واحد حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناجمعہ

اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے خاص طور سے قاضی ابو بکر بن حزم کو، جو آپ کی طرف سے مدینہ منورہ کے قاضی

اور امیر تھے، یہ فرمان لکھا، جیسا کہ موطا محمد میں امام محمد نے اپنی سند سے نقل کیا ہے، اور امام بخاری نے صحیح بخاری

باب کیف یقبض العلم کے ذیل میں نقل کیا ہے، کتب عمر بن عبدالعزیز الی ابی بکر بن حزم انظر ما کان من حدیث

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبہ لی، فانی خفت دروہل لعلم و ذہاب العلماء، یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ابو بکر بن حزم

کے نام فرمان بھیجا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو تلاش کرو، ان کو لکھ کر میرے پاس بھیجو، اس لئے کہ مجھے علم

کے مٹ جانے اور علماء کے ختم ہو جانے کا اندیشہ ہے، چنانچہ خلیفہ عادل عمر بن عبدالعزیز کی تحریک پر اس وقت کے حضرت

محمد بن حنفیہ نے احادیث کو جمع کیا، ابتداءً جن حضرات نے احادیث کو جمع کیا، ان میں دو نام زیادہ مشہور اور منقول ہیں ایک

ابن شہاب الزہری جن کا پورا نام محمد بن مسلم بن عبد اللہ بن عبد اللہ بن شہاب الزہری ہے، دوسرے ابو بکر بن حزم

(ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم) چونکہ یہ دونوں حضرات معاصر و ہم زمانہ ہیں، ابن شہاب زہری کی وفات ۱۲۵ء میں ہے اور

ابو بکر بن حزم کی وفات ۱۳۵ء میں ہے اس لئے یقین کیساتھ یہ تعیین نہیں کیجا سکتی کہ اول مدون ان دو میں سے کون

ہے؟ اکثر حضرات کا میلان ابن شہاب الزہری کی طرف ہے، یہی امام مالکؒ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سیوطیؒ وغیرہ

کی رائے ہے، اور امام بخاریؒ کا میلان بظاہر ابو بکر بن حزمؒ کی جانب ہے، اس لئے کہ حضرت امام بخاریؒ نے جیسا

کہ پہلے گزر چکا ہے، ان ہی کے نام کی تصریح فرمائی ہے،

جمہور کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن عبدالبر نے التہذیب میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وفات پانچے تھے قبل اس کے کہ قاضی ابو بکر بن حزم اپنی جمع کردہ احادیث ان کی خدمت میں بھیجیں، اور مزید برآں ابن عبدالبرؒ نے جامع بیان العلم واهله میں لکھا ہے کہ امام زہریؒ نے فرمایا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ہمیں جمع کسن کا حکم فرمایا، فلکننا ہادفتراذفترا، تو ہم نے احادیث کے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے اور ان کو خلیفہ راشد کی خدمت میں بھیج دیا، انہوں نے ان کو اپنے ماتحت ملکوں میں بھیج دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن شہاب الزہریؒ نے احادیث ابن حزم سے پہلے لکھ دی تھیں، لہذا اولیت کا سہرا ان ہی کے سر ہے۔

اس سلسلہ میں ایک تیسرا نام شعبی کا لیا جاتا ہے جن کا نام عامر بن شراحیل ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ سے نقل کیا ہے کہ اما جمع حدیث الی مشہد فقد سبق الیہا الشعبی یعنی صرف ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے شعبی نے کیا ہے، اور انہوں نے طلاق سے متعلقہ احادیث کو جمع کیا، اور لکھا، ہذا باب من الطلاق جسیم، یعنی احادیث متعلقہ بالطلاق کا یہ ایک بہت بڑا باب ہے اور قرین قیاس بھی یہی قول معلوم ہوتا ہے کہ شعبی کو مدون اول قرار دیا جائے تقدم زمانی کی وجہ سے، اس لئے کہ شعبی کی ولادت ۳۸ھ ہے، اور زہری کی ولادت ۳۵ھ ہے، لیکن اس کے باوجود مدونین میں ان کا نام مشہور نہیں ہوا، وجہ یہ ہے کہ ان کی تدوین کا تعلق ایک خاص مضمون کی احادیث سے تھا، یعنی جن کا تعلق طلاق سے ہو، ہر نوع کی روایات کو انہوں نے جمع نہیں فرمایا۔

بس اس کا خلاصہ اور تحقیق - واللہ اعلم - یہ ہے کہ صرف ایک نوع اور ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے عامر بن شراحیل شعبی کا کارنامہ ہے، اور مطلقاً جمع حدیث کے سلسلہ میں دو قول ہیں، عند اکثر الزہری وعند البعض ابو بکر بن حزم، ویظهر الیہ میل البخاریؒ۔

فائدہ ۱- مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ تدوین حدیث کا یہ اہم ترین کام حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی تحریک پر ہوا جو یقیناً ایک تجدیدی کارنامہ ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے حق تعالیٰ شانہ اس امت میں ہر سو سال پر ایک ایسی شخصیت یا جماعت کو پیدا فرمائیں گے جو احیاء دین کے سلسلہ میں ایک نمایاں خدمت انجام دے گی، چنانچہ علامہ عادل عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کو پہلی صدی کا مجدد قرار دیا ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے اس پر علماء کا اتفاق لکھا ہے، سو یہ احادیث شریفہ کا جو مبارک ذخیرہ ہمارے سامنے موجود ہے، موصوف

لہ من حدیث ابی ہریرۃؓ عن رسولنا ان اللہ یبعث لہذہ الامۃ علی مائۃ سنیۃ من یجدہا لہا دینہا اخرہا لہا دینہا اولادہا دینہا کتاب اللہ وکلام اللہ فی اللادسط والحاکم فی المستدرک۔

ہی کی سن تدبیر اور سعی مشکور کا نتیجہ ہے، تقبل اللہ مساعیہ، وجزاہ اللہ عنا وعن جمیع المسلمین خیراً۔

دیے علماء نے ہر زمانہ میں ہر صدی کے مجدد کی اپنی اپنی تحقیق اور معلومات کے مطابق تعیین فرمائی ہے، اور اس پر کتابیں لکھی گئی ہیں، بہت سے ارباب علم و اصحاب بصیرت کی رائے یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب نواز اللہ مرقدہ کی دعوت و تبلیغ کی یہ مبارک تحریک چودہویں صدی ہجری کے تجدیدی کارناموں میں سے ایک کارنامہ ہے۔

طبقات المدونین

اس کے بعد جانتا چاہیے کہ تدوین حدیث کے مختلف دور ہیں، پہلا دور تو وہ ہے جو اوپر گذرا، جس کو تدوین علی الاطلاق کہا جائے گا، یعنی کیف ما اتفق ہر نوع کی روایات و احادیث کو بلا کسی خاص ترتیب اور مضمون کی رعایت کے یکجا کتابی شکل میں جمع کرنا، دوسرا دور تدوین علی الابواب کا ہے، یعنی احادیث کے مخلوط ذخیروں میں سے ہر مضمون کی حدیثیں الگ الگ چھانٹ کر الگ الگ ابواب میں ترتیب دی جائیں اس کے بعد پھر تیسرا دور آتا ہے تدوین علی الصحاح کا، جس میں حضرات محدثین نے یہ اہتمام کیا کہ موجودہ ذخیروں میں سے احادیث صحیحہ کو سقیمہ سے ممتاز کیا جائے، اور صرف صحیح احادیث کا الگ انتخاب کیا جائے، سب سے پہلا دور پہلی صدی کے اختتام پر پایا گیا، دوسرا دور دوسری صدی کے وسط میں پایا گیا، اور تیسرا دور تیسری صدی کے اوائل میں پایا گیا،

پہلے دور کے حضرات کی تعیین تفصیل کیساتھ اوپر گذر چکی، اور دوسرے دور کے حضرات میں یہ نام زیادہ مشہور ہیں، آئین جرجی، ان کا نام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جرجی ہے، ہشیم بن بشیر الواسطی، معمر بن راشد لیسی، امام مالک اور عبداللہ بن مبارک وغیرہ اور تیسرے دور کے حضرات میں سب سے پہلے نام نامی اسم گرامی حضرت امام بخاری علیہ الرحمۃ کا ہے، اور اس کے بعد امام مسلم علیہ الرحمۃ کا۔

ان تینوں ادوار (طبقات ثلثہ) کا ذکر علامہ سیوطی نے اپنے الفیہ میں اس طرح فرمایا ہے۔

اول جامع الحدیث والاشتر ابن شہاب امر لہ عمر

واول الجامع للابواب جماعة فی العصر ذواقتراب

۱۔ ان کی سوانح و سیرت پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، منجہ ان کے ایک کتاب وہ ہے جس کو حضرت امام مالک کے بلا واسطہ شاگرد رشید ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم المالکی المصری المتوفی ۲۴۱ھ نے تالیف فرمایا ہے، جس میں موصوف کے زہد و قناعت تقویٰ و طہارت، خوف و خشیت اور زمانہ خلافت میں عدل و انصاف اور تواضع کے قصے بہت اچھے انداز میں جمع کئے ہیں، جس کا اردو میں ترجمہ ابھی قریب میں مکتبہ خلیلیہ سے شائع ہوا ہے، کتاب کے مترجم مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی مدنیو ضمیم ہیں۔

۲۔ الفیہ بھی ایک نوع ہے تصنیف کی کہ ایک ہزار اشعار میں کسی بھی فن کی ایک کتاب لکھی جائے، اصول حدیث میں الفیہ سیوطی اور الفیہ عراقی مشہور ہیں۔

کتابن جریم و هشیم مالک و معبر و ولد المبارک
 و اول الجامع باقتصار علی الصیغ فقط البخاری

یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے حدیث کو جمع کرنے والی سب سے پہلی، ہستی ابن شہاب الزہری کی ہے اور خاص ابواب کی ترتیب پر سب سے پہلے احادیث کو جمع کرنے والے حضرات کی ایک جماعت ہے جو تقریباً ہم زمانہ ہیں، جیسے ابن جریم، ہشیم، امام مالک، معمر بن راشد، لیثی اور عبداللہ بن مبارک، اور صرف صحیح احادیث کو جمع کرنے والوں کے پیش رو حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ اوپر میں لکھا ہے کہ حافظ ابن حجر کے کلام سے طبقات مدونین چار معلوم ہوتے ہیں، انہوں نے آخری طبقہ سے پہلے ایک طبقہ کا اضافہ کیا ہے، یعنی تدوین علی المسانید، مسند انوار کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم کا نام ہے، جس میں احادیث صحابہ کے اسماء کی ترتیب پر ذکر کیا جاتی ہیں، مضمون کا لحاظ اس میں نہیں ہوتا، اس طبقہ میں حافظ نے دو شخصوں کا نام پیش کیا ہے، عبید اللہ بن موسیٰ العقبیٰ اور نعیم بن حماد الخزاعی اور پھر اس کے بعد تو سلسلہ قائم ہو گیا، اور بہت سی مسانید لکھی گئیں، مسند ابوداؤد الطیالسی، مسند حمیدی، مسند ابویعلیٰ اور حضرت امام احمد بن حنبل کی مسند تو بہت ہی مشہور ہے، اور میرے خیال میں وہ اس وقت موجودہ کتب حدیث میں سب سے ضخیم اور بڑی ہے، سنا ہے کہ اس میں تیس ہزار حدیثوں کا ذخیرہ ہے، اور بہت بڑی خوبی کی بات یہ ہے کہ باوجود اس کثرت تعداد روایات کے اس کی روایات قوی ہیں چنانچہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب کو طبقات کتب حدیث میں سے دوسرے طبقہ میں شمار فرمایا ہے، یعنی سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی) کے درجہ میں لیا ہے۔

کتابت حدیث

اس پانچویں نمبر جو مدون حدیث کی بحث ہے۔ کا ایک تکملہ باقی ہے یعنی کتابت حدیث، اور حاصل اس کا یہ ہے جیسا کہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں فرماتے تھے کہ فرقہ فضاہ یعنی منکرین حدیث نے یہاں پر یہ اشکال کیا کہ تدوین حدیث کا سلسلہ جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے تقریباً سو سال بعد شروع ہوا، جو کلام منکرم کے انتقال کے سو سال بعد لکھا اور مرتب کیا گیا ہو، وہ کیونکر قابل قبول ہو سکتا ہے، اس طویل مدت میں بہت کچھ سہو و نسیان کا قوی امکان ہے، اس لئے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ مؤطا مالک ہے، اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے حضور کے وصال سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ مؤطا سنہ ۱۳۱ھ یا ۱۳۲ھ میں تیار ہوئی، منکرین حدیث کے اس

نوع کے اشکالات و متغیبات کے ہمارے علماء نے جوابات دیئے ہیں، مستقل کتابیں چھپی ہیں، ہمیں یہاں یہ کہنا ہے کہ منکرین کی جانب سے یہ سراسر مغالطہ ہے وہ کتابت حدیث اور تدوین حدیث میں فرق نہیں کر رہے ہیں حالانکہ دونوں میں فرق ظاہر ہے وہ یہ کہ تدوین حدیث جس کا بیان ابھی ہوا وہ اور ہے، اور نفس کتابت حدیث اور چیز ہے، تدوین سے مراد باقاعدہ کتابی شکل میں یکجا جمع کرنا ہے، یہ بیشک حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے تقریباً ایک سو سال بعد شروع ہوا، لیکن نفس کتابت حدیث کا سلسلہ حضور کی حیات طیبہ ہی سے شروع ہو چکا تھا، بہت سی احادیث صحیحہ اس پر دال ہیں اور اکثر مصنفین صحاح ستہ نے کتابت العلم کے عنوان سے مستقل ابواب قائم فرمائے ہیں،

حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے بخاری شریف میں باب کتابت العلم کے ذیل میں تین احادیث ذکر فرمائی ہیں،

۱۔ سب سے پہلے حضرت ابو جحیفہؓ کی روایت نقل کی ہے جو شاگرد ہیں حضرت علیؓ کے انہوں نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ آپ کے پاس کوئی کتاب ہے؟ (جس میں احادیث نبویہ یا بعض خصوصی احکام اہل بیت سے متعلق لکھے ہوئے ہوں) اس پر حضرت علیؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا، لا الا کتاب اللہ او فہم اعطیہ رجل مسلم او ما فی ہذہ الصحیفہ، یعنی میرے پاس کوئی چیز لکھی ہوئی نہیں ہے سوائے کتاب اللہ کے کہ وہ لکھی ہوئی موجود ہے، یا ہمارے پاس وہ فہم اور سمجھ ہے جو ایک مسلمان شخص کو عطا کی ہو یا وہ امور ہیں جو اس صحیفہ میں درج ہیں، حضرت ابو جحیفہؓ نے پوچھا و ما فی ہذہ الصحیفہ، اس صحیفہ میں کیا باتیں ہیں؟ حضرت علیؓ نے جواب دیا، العقل و فکاہ الاسیر و ان لا یقتل مسلم بکافر، یعنی بعض دیات و قصاص اور قیدیوں سے متعلق احکام ہیں، اور انسانی کی روایت میں ہے، فلا یرج کتابنا من قراب سیفہ، یعنی حضرت علیؓ نے اپنی تلوار کی میان سے ایک نوشتہ نکال کر دکھایا۔ ابو جحیفہؓ کے اس سوال کا نشانہ یہ تھا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں بہت سے لوگ یہ کہتے تھے کہ ان کے پاس مخصوص علوم ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کچھ خاص وصیتیں فرمائی ہیں، جیسا کہ روافض کہتے ہیں حضرت علیؓ نے اپنے جواب میں اس کی پوری پوری تردید فرمادی،

۲۔ مذکورہ بالا باب کی دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ فتح مکہ والے سال مکہ میں ایک رجل خزاعی نے رجل لیشی کو قتل کر دیا تھا تو اس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم محترم کی حرمت اور تعظیم

۱۔ حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ”نورہ الحدیث“ کے نام سے اسی موضوع پر اردو میں ایک عمدہ اور مستند کتاب ہے، اور اس نے مکاتہ فی التشریح الاسلامی عربی میں مصطفیٰ حسنی السباعی کی،

کے بارے میں ایک خطبہ ارشاد فرمایا، اس وقت ایک یمنی شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ خطبہ مجھ کو لکھ دیجئے، اس پر آپ نے فرمایا، اکتبوا لابی شاہ، کہ یہ خطبہ ان کو لکھ کر دیا جائے۔

۳۔ تیسری حدیث بھی ابو ہریرہؓ ہی کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ، مامن اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احد اکثر حدیث ثمانی الاماکن من حدیث عبداللہ بن عمر بن العاص فانہ کان یکتب ولا یتکتب یعنی صحابہ کرام میں سے کوئی بھی مجھ سے زیادہ احادیث روایت کرنے والا نہیں ہے، بخیر حضرت عبداللہ بن عمر بن العاص کے اس لئے کہ وہ لکھتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا۔

بخاری کی روایت میں تو صرف اتنا ہی ہے، اور سنن ابو داؤد کی روایت میں اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ خود فرماتے ہیں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات کو لکھا کرتا تھا، تو مجھ کو بعض قریش نے اس سے منع کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بعض مرتبہ غصہ کی حالت میں ہوتے ہیں اور بعض مرتبہ فرط خوشی میں ہوتے ہیں، غرضیکہ ہر حالت کی بات قابل نقل نہیں ہوا کرتی، اس پر حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، آپ نے سن کر ارشاد فرمایا کہ ہمیں ضرور لکھ لیا کرو خواہ غصہ کی حالت ہو خواہ رضا کی، فانی لا اقول فیہما الا حقاً، کہ میری زبان سے ہر حال میں حق بات ہی نکلتی ہے،

اور حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ نے اپنے اس مجموعے کا نام ”صحیفہ صادقہ“ رکھا تھا، اور وہ فرمایا کرتے تھے، ما یرغبنی فی الحیوۃ الا الصادقہ والوہط، مجھے دنیا میں رہنے کی رغبت صرف دو چیزوں کی وجہ سے ہے ایک تو یہی صحیفہ صادقہ، دوسرے اپنی ایک زمین کا نام لیا، جس میں وہ کھیتی وغیرہ کرتے ہوں گے، جس کو وہ بھٹ کہا جاتا تھا، جس کا ذکر نسائی شریف کی ایک روایت میں بھی آیا ہے، یہ صحیفہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وفات پر ان کے پوتے شعیب بن محمد بن عبداللہ کو ملا تھا، اور شعیب سے ان کے صاحبزادے عمرؓ روایت کرتے ہیں، چنانچہ حدیث کی کتابوں میں متنی حدیثیں اس سلسلہ سے منقول ہیں، یعنی عن عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ، وہ سب صحیفہ صادقہ ہی سے لی گئی ہیں۔

لیکن بخاری کی اس حدیث پر دو اشکال ہوتے ہیں، پہلا اشکال یہ کہ اس حدیث کا مقتضی تو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرویات حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات سے زائد ہونی چاہئیں، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ اصحاب الاوف میں سے ہیں،

کن حدیث ابو ہریرہؓ را شمار

منع الف وسد وہفتاد و چار

یعنی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ احادیث کی تعداد پانچ ہزار تین سو چہتر ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اصحاب میں سے ہیں ان سے صرف سات سو کے قریب حدیثیں مروی ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

۱۔ یہ استثناء منقطع ہے اور اس صورت میں اشکال سرے سے ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ صحابہ میں سے مجھ سے زیادہ کسی کے پاس حدیثیں نہیں ہیں، گویہ بات ضرور ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کتابت حدیث کرتے تھے اور میں نہ کرتا تھا، سو اس میں امکان ہے اس بات کا کہ ان کی احادیث مجھ سے زائد ہو جائیں (جس کو میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا) ہاں! عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں وہ بالجزم یہ بات کہہ رہے ہیں کہ میری احادیث ان سے زائد ہیں، اور اگر استثناء کو متصل مانتے ہیں تو پھر اس صورت میں بیشک ابو ہریرہؓ کے کلام کا مقضیٰ یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی احادیث میری احادیث سے زائد ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ کتب حدیث میں ان کی روایات ابو ہریرہؓ کی روایات سے بہت کم ہیں، جیسا کہ پہلے گذر گیا، سو اس کا سبب کیا ہے؟ ان کی روایات کہاں چلی گئیں؟ علماء نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی قلت احادیث کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا اشتغال بالعبادۃ تعلیمی اشتغال سے زائد تھا، اس لئے ان کی روایات میں قلت ہوئی۔

دوسرا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسلامی فتوحات کے بعد ان کا زیادہ تر قیام مصر یا طائف میں رہا ہے، اور ان دونوں جگہوں کی طرف علماء کی رحلتہ علمیہ اتنی نہیں تھی جتنی مدینہ منورہ کی طرف تھی، اور ابو ہریرہؓ کا قیام مدینہ منورہ میں تھا، وہاں طالبین علم حدیث حاصل کرنے کے لئے کثرت سے جاتے تھے، اور خود ابو ہریرہؓ وہاں پر تحدیث روایات میں ہنہمک تھے اور آخر عمر تک رہے، اس لئے ابو ہریرہؓ سے روایت کرنے والوں کی تعداد دنیا میں بہت ہوئی اور ان کی روایات عالم میں خوب نشر ہوئیں، چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ سے روایت کرنا لوگ ان کے شاگرد آئمہ سواتا لعین ہیں، یہ بات کسی اور صحابی کو حاصل نہیں ہوئی۔

اور ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابو ہریرہؓ کے حق میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی کہ وہ کسی روایت کو نہ بھولیں، اس لئے ان کی روایات عبداللہ بن عمروؓ کی روایات سے بھی زائد ہو گئیں۔

اور ایک سبب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمروؓ کو غلام کی فتوحات میں بہت سی کتابیں اور صحائف اہل کتاب کے صحائف میں سے دستیاب ہوئے تھے، جن کا وہ مطالعہ کرتے تھے اور ان سے معنائیں

نقل بھی کیا کرتے تھے تو ان کے اس طرز عمل کی وجہ سے بہت سے تابعین نے ان سے حدیث لینی چھوڑ دی تھی، یہ تمام جوابات حافظ نے فتح الباری میں ذکر کئے ہیں، جن صحائف کا ذکر حافظ کے کلام میں آیا ہے ان کی طرف اشارہ حافظ ابن کثیر نے بھی اپنی تفسیر میں کیا ہے، خاص طور سے صحیفہ یرموکیہ کا ذکر جو حضرت عبداللہ بن کثیر بن ابی جراح سے حاصل ہوا تھا، اس کا ذکر ان کی تفسیر میں بھی ہے نیز ابو داؤد شریف باب امارات الساعۃ میں ہے وکان عبد اللہ یقول ان کتباً دوسرا اشکال یہ ہے کہ بخاری شریف کی اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ احادیث لکھتے نہ تھے، اور مستدرک حاکم وغیرہ کتب کی روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ لکھتے تھے، اس لئے کہ حسن بن عمر کہتے ہیں کہ میری موجودگی میں ایک روز ابو ہریرہ کے سامنے ایک حدیث پڑھی گئی تو حسن کہتے ہیں اس پر ابو ہریرہ میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھر لے گئے اور وہاں جا کر بہت سی حدیث کی کتابیں اور مجموعے انھوں نے ہم کو دکھائے اور فرمایا کہ دیکھیے یہ حدیث میرے پاس لکھی ہوئی موجود ہے، اس تعارض کا ابن عبد البر نے یہ جواب دیا کہ حدیث ہمام (بخاری کی حدیث جس کے راوی ہمام ہیں) اصح ہے، اور وہ دوسری روایت ضعیف ہے، دوسرا جواب انھوں نے یہ دیا کہ دونوں روایتوں کے درمیان جمع بھی ممکن ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ ابو ہریرہ عہد نبوی میں نہ لکھتے تھے بعد میں لکھنے لگے تھے، اس پر حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ اس سے زیادہ قوی جواب یہ ہے کہ ابو ہریرہ کے پاس حدیث کے مکتوب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ان یکون بخطہ کہ ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہوں، سو جب بخاری کی روایت سے یہ ثابت ہے کہ وہ نہ لکھتے تھے، لہذا یہ بات متعین سی ہے کہ وہ حدیث ان کے پاس دوسرے کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی۔

اسی طرح دیگر صحابہ کرام کے مکتوبات اور نوشتے ملتے ہیں، چنانچہ مکتوب سمرہ اپنے صاحبزادوں کے نام مشہور ہے، سند بزار میں جسکی ایک سورت آیات ہیں اور امام ابو داؤد نے بھی اپنی سنن میں اس مکتوب سمرہ سے چھ روایات مختلف مضامین کی متفرق ابواب میں ذکر فرمائی ہیں جو سب کی سب ایک ہی سند سے مروی ہیں، اور ہر حدیث کے شروع میں اما بعد

لے ذکرہ فی الشیخ محمد بن انس ابو نفوری۔ سئلہ سوال ہوتا ہے کہ ہر حدیث کے شروع میں اما بعد کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ در اصل صورت حال یہ ہے کہ مکتوب سمرہ احادیث کا ایک جز یعنی رسالہ ہے، اس رسالہ کی جملہ احادیث ایک ہی سند سے مروی ہیں، گویا تمام احادیث سند میں مشترک ہیں اس لئے مرتب کتاب یعنی حضرت سمرہ نے یہ کیا کہ رسالہ کے شروع میں وہ سند لکھ دی جس سے وہ سب احادیث مروی ہیں اس کے بعد رسالہ میں مسلسل متون احادیث کو ذکر فرمایا، اور چونکہ یہ رسالہ انھوں نے اپنے صاحبزادوں کے لئے لکھا تھا، یعنی یہ احادیث اس رسالہ میں ان کے لئے جمع کی تھیں، تو جس طرح مواظف وغیرہ کے شروع میں خطبہ کے بعد لفظ اما بعد ہوتا ہے، اسی طرح اس رسالہ کے شروع میں بھی ہے، اب بعد میں آنے والا ہر مصنف (بقیہ صفحہ آئندہ)

نذکر رہے۔ ایسے ہی ہمام بن منبک صحیفہ عن ابی ہریرۃ معروف و مشہور ہے جو کچھ روزہ بنے حیدر آباد میں طبع ہو چکا ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوت نامے اور خطوط، اور بعض احکام صدقات و فرائض وغیرہ جو قلمبند کرا کر آپ نے اپنے عامل کو عطا فرمائے، چنانچہ کتاب الصدقات جو آپ نے عمرو بن حزم کو لکھوا کر عطا فرمائی جب کہ وہ نجران کے عامل بنا کر بھیجے جا رہے تھے، مشہور و معروف ہے۔ لیکن باقاعدہ کثرت سے اہمام کے ساتھ کتابتِ حدیث حضور کے زمانے میں جمہور صحابہ نے نہیں کی، جس کی متعدد وجوہ ہیں۔

۱۔ اول یہ کہ کتابتِ خود مقصود بالذات نہیں بلکہ یہ تو صرف حفاظت کا ایک ذریعہ ہے، اگر کسی کا حافظہ نہایت قوی ہو تو اسے کتابت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، بڑے بڑے قصیدے وہ نہایت سہولت سے ازبر کر لیتے تھے، ۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر ان میں سے کتابت سے واقف ہی نہیں تھے، کم لوگ کتابت جانتے تھے،

اس کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض روایات سے کتابتِ حدیث کی ممانعت معلوم ہوتی ہے چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے، لا تکتبوا عنی غیر القرآن ومن کتب عنی غیر القرآن فلیس بحما، اسی بنا پر صحابہ میں کتابتِ حدیث کے بارے میں اختلاف ہو گیا تھا، بعض جائز اور بعض ناجائز سمجھتے تھے، ان وجوہ سے صحابہ کرام نے کثرت سے روایات کو نہیں لکھا۔

نذکرہ بالا تقریر سے معلوم ہوا کہ کتابتِ حدیث کے بارے میں روایات میں تعارض ہو گیا، بعض سے جواز بلکہ امر اور بعض سے منع ثابت ہو رہا ہے، اس کے کئی جواب ہیں۔

۱۔ مسلم شریف کی روایت میں محدثین کو کلام ہے، امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیثِ مسلم کا رفع ثابت نہیں بلکہ وہ موقوف ہے صحابی پر۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت عارضی اور وقتی تھی تاکہ قرآن کے ساتھ حدیث کا التباس نہ ہو جائے۔

۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ یکجا دونوں کو نہ لکھا جائے۔

(بقیہ گذشتہ) جب اس رسالہ میں سے کوئی حدیث لیتا ہے اول سے یا آخر سے یا درمیان سے، تو اس حدیث کے شروع میں وہ سند لگا دیتا ہے جو اس رسالہ کے شروع میں مذکور ہے، امام ابو داؤدؒ نے اس رسالہ سے مختلف قسم کی چھ احادیث اپنی پوری کتاب میں ذکر فرمائی ہیں، سب کے شروع میں وہ سند جوڑ دی جو رسالہ کے شروع میں ہے، اس لئے ان سب چھ حدیثوں کی سند کے ساتھ اما بعد پایا جا رہا ہے۔

اور اگر ایسا لکھا ہو تو اس کو مٹا دو۔

۴۔ اور کہا گیا ہے کہ نبی مقدم ہے، ازراذن کی روایات بعد کی ہیں جو اس کے لئے ناسخ ہیں۔ بہر حال اسلاف میں تو کتابت حدیث کے جواز و عدم جواز میں اختلاف رہا، لیکن بعد میں خلیفہ عادل عسمر بن عبدالعزیزؒ کے دور خلافت میں جواز کتابت بلکہ استحباب کتابت پر سب کا اجماع ہو گیا تھا، کما قال الحافظ بلکہ حافظ نے مزید لکھا ہے کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس شخص پر تبلیغ علم واجب ہو اور حال یہ کہ اس کو اپنے نسیان کا اندیشہ ہو تو اس کے حق میں کتابت حدیث واجب ہے۔

نسبتہ

چنانچا چاہیے کہ علوم کی اجناس مقرر ہیں، اولاً علم کی دو قسمیں ہیں، عقلیہ، نقلیہ، پھر نقلیہ کی دو قسمیں ہیں، شرعیہ و غیر شرعیہ، پھر شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، اصلیہ اور فرعیہ، اب دیکھنا یہ ہے کہ علم حدیث کونسی جنس میں سے ہے؟ ہو علم حدیث کا تعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال وغیرہ سے ہے جواز قبیل منقول ہے، اور ہمارے دین کا مدار چونکہ قرآن و حدیث پر ہے، اور دونوں چیزیں اصل دین سے ہیں، لہذا علم حدیث علوم نقلیہ شرعیہ اصلیہ میں سے ہوا۔ اور علم فقہ گو علوم نقلیہ شرعیہ میں سے ہے لیکن فرعیہ ہے نہ کہ اصلیہ، اور نحو و صرف معانی وغیرہ گو علوم نقلیہ میں سے ہیں لیکن غیر شرعیہ ہیں۔

حضرت شیخ ذفر ماتے تھے، مرتبہ دو اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تعلیم و تعلم، دوسرے شرافت اور فضیلت مرتبہ کے لحاظ سے۔

تعلیم کے اعتبار سے علم حدیث کا مرتبہ یہ ہے کہ علوم عربیہ آلیہ کے بعد ہونا چاہئے، اس لئے کہ ہم مجہولوں کے لئے ان علوم کے بغیر حدیث کا سمجھنا مشکل ہے، دراصل علوم عربیہ کی دو قسمیں ہیں، آلیہ اور عالیہ یا مقصودہ اور غیر مقصودہ نحو و صرف، معانی بیان وغیرہ علوم آلیہ میں سے ہیں کہ قرآن و حدیث سمجھنے کے لئے آگاہ ہیں، اور تفسیر، حدیث و فقہ علوم عالیہ اور مقصودہ ہیں، ترتیب اس طرح ہے تعلیم کی کہ اولاً علوم آلیہ کو پڑھا جائے اس کے بعد علوم عالیہ کو، جیسا کہ ہمارے ان مدارس عربیہ میں ہوتا ہے کہ نحو و صرف کی تعلیم ابتداء میں دی جاتی ہے، اس کے بعد حدیث اور تفسیر کی۔

۵۔ دوسری تعبیر اس کی جنس یا اجناس ہے، جیسا کہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی تقریر بخاری میں ہے، اور صاحب شرح تہذیب نے بھی جنس ہی کا لفظ اختیار کیا ہے، حاصل دونوں تعبیروں کا ایک ہی ہے کیونکہ نسبت کا مطلب بھی یہی ہے کہ اس علم کو فلاں علم سے کیا نسبت ہے، اور دونوں میں کیا تعلق اور فرق ہے، آیا یہ علم اس دوسرے علم ہی کی جنس سے ہے، یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے۔

علم حدیث کی فضیلت

اور فضیلت کے اعتبار سے یہ ہے کہ علم حدیث افضل العلوم الشرعیہ ہے، سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں لا اعلم علماً افضل من علم الحدیث علوم شرعیہ پانچ ہیں، حدیث، فقہ، تفسیر، اصول فقہ، اور علم القائد، اور بعض علماء نے علم تصوف کو مستقل شمار کر کے علوم دینیہ بجائے پانچ کے چھ قرار دیئے ہیں، شرح عقائد کی مشہور شرح النبراس کے مصنف نے ایسا ہی کیا ہے، علامہ سیوطیؒ تدریب میں اس علم کی شرافت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دیگر تمام علوم شرعیہ اس علم کی طرف محتاج ہیں، فقہ کا محتاج ہونا تو ظاہر ہے (کہ زیادہ تر فقہی مسائل حدیث اور پھر دوسرے درجہ میں قیاس ہی سے ثابت ہیں) اور تفسیر کی احتیاج اس علم کی طرف ایسے ہے کہ مفسرین نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اولی التماسیر ملجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کہ بہترین تفسیر وہ ہے جو حدیث سے ثابت ہو لیکن عجیب بات یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ "اتقان فی علوم القرآن" میں بجائے علم حدیث کے علم تفسیر کو افضل العلوم فرما رہے ہیں، اور بظاہر بھی یہی صحیح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ علم کی افضلیت کا مدار اس کے موضوع پر ہوتا ہے، جتنا زائد افضل موضوع ہوگا اسی قدر علم افضل ہوگا اور علم حدیث کا موضوع اگر حضور کی ذات گرامی ہے تو علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے جو کلام اللہ ہے، اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے جو علم حدیث کے موضوع سے افضل ہے، بہت عرصہ کی بات ہے کہ میں مولانا عبدالحی صاحب لکھنؤیؒ کی کسی تصنیف میں دیکھا تھا، انہوں نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ کا قصبہ ہے کہ ماہ رمضان المبارک میں چند لوگ میرے پاس آئے جن کا آپس میں اس بات میں اختلاف ہو رہا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات گرامی افضل ہے قرآن کریم سے یا قرآن کریم افضل ہے؟ مولانا لکھتے ہیں میں نے جواب دیا قرآن کریم افضل ہے، اور وجہ وہی بیان کی جو ابھی گذری یعنی حادث اور قدیم کا فرق کہ قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے اس مضمون کی ایک حدیث القاصد الحسنہ میں ملی ہے جس کے لفظ یہ ہیں آیۃ من کتاب اللہ خیر من معتد والہ، مگر علامہ سخاؤد دینی نے اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ مجھے یہ روایت کہیں نہیں ملی، لیکن آگے چل کر انہوں نے بہت سی روایات فضائل قرآن سے متعلق ایسی جمع کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی ایک آیت آسمان وزمین اور دنیا و ما فیہا سے افضل ہے، لیکن اس قسم کی روایات سے مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

بندہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قرآن کریم افضل ہے حضور کی ذات گرامی سے، تب بھی یہ کہا جائے گا کہ علم حدیث کا موضوع حضور کی ذات گرامی ہے بحیثیت وصف رسالت کے اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے باعتبار بیان معنی و ایضاح مراد کے، جو بندوں کی صفت ہے نہ باعتبار صفت باری ہونے کے یعنی علم تفسیر میں قرآن کریم سے بحث اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ کلام الہی و صفت باری ہے بلکہ ایضاح معنی کے لحاظ سے بحث ہوتی ہے، لہذا کہہ سکتے ہیں کہ علم حدیث کا موضوع افضل ہے علم تفسیر کے

موضوع سے، وقد بقي بعض خبايا في الزوايا،

قسمتہ و تبویب

جس طرح کتاب کی قسمتہ اور تبویب ہوتی ہے جیسا کہ بعض مرتبہ مصنف شروع کتاب میں لکھ دیتا ہے کہ میری یہ کتاب اتنے ابواب اور فصول پر مشتمل ہے، اسی طرح علم کی بھی قسمتہ اور تبویب ہوتی ہے، مثلاً، مناطقہ علم منطق کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کے مباحث دو حصوں میں منقسم ہیں، قصورات اور تصدیقات یا قول شارح اور حجت صاحب تلخیص نے علم معانی کے بارے میں لکھا، الفن الاول فی علم المعانی وهو مختصر فی ثمانية ابواب، کہ علم معانی کے مضامین آٹھ ابواب میں منحصر ہیں اسی طرح جنانا چاہیے کہ علم حدیث کے مضامین منحصر ہیں، ابواب ثمانیہ میں یعنی حدیث کی کتابوں میں آٹھ قسم کے مضامین بیان کئے جاتے ہیں، جس حدیث کو بھی آپ دیکھیں گے، اس کا مضمون ان ابواب ثمانیہ سے خارج نہیں ہوگا، بلکہ ان ہی میں سے کوئی سا ایک مضمون اس میں پایا جائے گا، اور وہ ابواب ثمانیہ یہ ہیں، عقائد، احکام، تفسیر تاریخ، رقائق، مناقب، آداب، فتن، حضرات محدثین نے ان ابواب ثمانیہ میں سب مضمون پر الگ الگ مستقل تصنیفات بھی لکھی ہیں، اور حدیث پاک کی جو کتاب ان جملہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہوتی ہے، اس کو جامع کہا جاتا ہے (علی القول المشہور)

۱۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ یوں تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ حضور کی ذات گرامی افضل ہے یا قرآن کریم؟ جو حضرات قرآن کو افضل قرار دیتے ہیں، وہ اس بنا پر کہ قرآن کریم کلام الہی وصفہ باری ہے، اور تمام صفات باری قدیم ہیں، اور حضور اکرم مصلی اللہ علیہ وسلم حادث ہیں، اور قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم جو قدیم ہے، یہاں پر بحث یہ ہے کہ لفظ قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور لفظی دونوں پر آتا ہے، اور صفت باری جو قدیم ہے وہ قرآن بمعنی کلام نفسی ہے، نہ کہ قرآن بمعنی کلام لفظی اس لئے کہ وہ تو حادث مرکب من المحروف ہے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن بمعنی کلام لفظی ہے نہ بمعنی کلام نفسی لہذا ہوگا ہر فتا مل۔

۲۔ چنانچہ احادیث العقائد کا نام علم التوحید رکھا جاتا ہے، اس میں امام بیہقی کی تصنیف، کتاب الاسماء والصفات، مشہور و معروف ہے اور احادیث الاحکام جن کا تعلق کتب فقہ کی ترتیب کے مطابق کتاب الطہارۃ سے لیکر کتاب الفرائض تک ہے، اس نوع کی تصانیف تو بیشمار ہیں، حدیث کی ایسی کتاب کا نام سنن رکھا جاتا ہے، اور احادیث التفسیر یعنی وہ احادیث جن کا تعلق تفسیر قرآن سے ہو اس کا نام علم التفسیر رکھا جاتا ہے، اس موضوع پر حدیث کی بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے تفسیر ابن مردودہ، تفسیر ابن جریر، تفسیر ابن ماجہ، تفسیر ابن کثیر، اور اسی طرح علامہ سیوطی رحمہ اللہ الدر المنثور جو فن حدیث میں تفسیر کی نہایت جامع اور مشہور و معروف کتاب ہے، اور احادیث التواریخ والسير کے دو حصے ہیں، ایک وہ جس کا تعلق آسمان، زمین، ملائکہ، انبیاء سابقین و امم سابقہ جنات و شیاطین اور دیگر حیوانات کی تخلیق سے ہو، اس حصہ کا نام محدثین کی اصطلاح میں بدر الخلق ہے، (بقیہ صفحہ آئندہ)

حکم شارع جس علاقہ میں اس کی صلاحیت رکھنے والا صرف ایک ہی شخص ہو وہاں پر اس کو اس علم کا حاصل کرنا واجب لعینہ ہوگا، اور جہاں صلاحیت رکھنے والے متعدد اشخاص ہوں گے وہاں اس کی تکمیل واجب علی الکفایہ ہوگی، بفضلہ تعالیٰ وبتوفیقہ مقدمۃ العلم پورا ہوا۔

تنبیہ: مقدمۃ العلم کے یہ امور تسعہ ہم نے اس ترتیب اور پہنچ پر ذکر کئے ہیں جس کو حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درسیں بخاری میں اختیار فرمایا کرتے تھے لیکن اگے مقدمۃ الکتاب میں ہم حضرت شیخ والی ترتیب کو قائم نہیں رکھ سکے اس میں جس ترتیب کو ہم نے زیادہ آسان اور سہل سمجھا اس کو اختیار کیا۔

دقیقہ مہر گذشتہ صحیح بخاری میں بھی ایک کتاب، بذلہ الخلق، کے عنوان سے موجود ہے، اور دوسرا حقہ وہ ہے جس کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتداء ولادت سے لیکر وفات تک، اور آپ کے آل و اصحاب کرام کی ذات سے ہو، اس حصہ کا نام علم السیر ہے، چنانچہ اس میں بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد حافظ ابن قیمؒ کی سیرت ابن اسحاق، سیرت ابن ہشام، اور قسطلانیؒ کی مواہب لدنیہ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کی مدارج النبوة اور مجد الدین غیر و زبیدی صاحب قاموس کی سفر السعاده جس کی شرح شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھی جو شرح سفر السعاده کے نام سے مشہور ہے، اور احادیث الرقاق کو علم السلوک والزمہ کہا جاتا ہے اس موضوع پر حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور عبد اللہ بن مبارکؒ وغیرہ محدثین کی کتاب الزہد مشہور ہے اور جامع ترمذی میں بھی زہد کی روایات کا کافی طویل باب موجود ہے، اور احادیث المناقب کا نام علم المناقب ہے اس میں بھی بہت سی تصانیف ہیں، جیسے مناقب قریش، مناقب الانصار، مناقب العشرة المبشرة اور محب طبری کی کتاب الریاض النغریہ فی مناقب العشرة المبشرة مشہور ہے اور القول الصواب فی مناقب عمر بن الخطاب، القول الجلی فی مناقب امیر المومنین علی، اور مناقب علی میں امام ربانیؒ کا رسالہ جس پر ان کی شدید مخالفت کی گئی تھی جس کا واقعہ مشہور ہے اور احادیث الاداب کا نام علم الادب رکھا جاتا ہے، امام بخاریؒ کی کتاب الادب المفرد اس موضوع پر مشہور ہے، بہت سے مدارس میں داخل نصاب ہے، اور احادیث الفتن کا نام علم الفتن رکھا جاتا ہے اس میں بھی متعدد تصنیفات ہیں، ایک طویل اور قدیم تصنیف اس میں نعیم بن حماد کی ہے اور اشراط الساعۃ یعنی علامات قیامت کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی علم الفتن میں شمار ہونگی، جیسے الاشاعۃ لاشراط الساعۃ سید شریف محمد البرزنجیؒ کی اور الاذاعۃ نواب صدیق حسن خاں بھوپالی کی اور شاہ رفیع الدین صاحب کی کتاب علامات قیامت کے نام سے اردو میں۔ یہ سارا مضمون ہم نے انتہائی مفید ہونے کی بنا پر لامع الدراری کے مقدمہ سے تلخیص کے ساتھ لیا ہے۔

مقدمۃ الکتاب

مقدمۃ الکتاب کا حاصل اور خلاصہ صرف دو چیزیں ہیں، اہدھاما۔ تعلق بالمصنف (بکسر النون) واثانی مایعلق بالمصنف، اول ترجمۃ المصنف یعنی مصنف کے حالات اور پورا تعارف، دوسرے کتاب کا تعارف، اب اس ذیل میں جتنے امور بھی بیان کئے جائیں گے سب مقدمۃ الکتاب کہلائیں گے، سب سے پہلے مایعلق بالمصنف سنئے۔

مصنف کا نام نسب اور نسبت آپ کا نام نامی اسم گرامی سلیمان ہے، ابو داؤد کنیت ہے، والد ماجد کا نام اشعث ہے، پورا نسب اس طرح ہے،

سلیمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عسرہ الازدی السجستانی، وبقال له السجری، الازدی ازدین کا ایک مشہور قبیلہ ہے، السجستانی نسبت ہے، سجستان کی طرف، جو مغرب ہے سیستان کا، یہ ایک معروف اقلیم ہے اطراف خراسان میں خراسان اور کرمان کے درمیان اسی لئے مصنف کو خراسانی بھی لکھتے ہیں، اور سجری میں دو قول ہیں بعض کہتے ہیں سجستان کو سجری بھی کہا جاتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ تغیر نسبت میں آکر ہوا ہے نسبت میں تغیر بہت ہوتے ہیں چنانچہ نسبت الی الری کے وقت رازی کہتے ہیں۔

سجستانی کے بارے میں مورخ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ یہ نسبت ہے سجستان یا سجستانہ کی طرف الہی ہی قریۃ من قری بصرہ، یعنی جو بصرہ کا ایک قریہ ہے، شاہ عبدالغفریز صاحب قدس سرہ نے اس پر رد کیا ہے کہ ابن خلکان کو باوجود کمال تاریخ دانی اس میں غلطی ہوگئی، اور صحیح یہ ہے کہ اقلیم معروف کی طرف نسبت ہے، نواب صدیق حسن خان نے فرمایا ابن خلکان کے تخطیہ کی حاجت نہیں، اس لئے کہ انھوں نے اس قول کو قبیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

سنہ ولادۃ ووفاتہ آپ تیسری صدی کے شروع میں سنہ ۲۸۷ میں سجستان میں پیدا ہوئے تحصیل علم کے سلسلہ میں مختلف بلاد مصر، شام، حجاز، عراق اور خراسان کا سفر کیا، بغداد

بار بار تشریف آوری ہوئی اور پھر وہیں سکونت اختیار فرمائی، اور اپنی اس سن کی وہیں روایت کی۔

بغداد کا قیام اور وہاں سے بصرہ منتقلی | آپ اخیر زمانہ عمر میں وفات سے چار سال قبل

۲۶۱ھ میں امیر بصرہ کی درخواست پر بغداد سے بصرہ منتقل ہو گئے تھے، جس میں اس نے آپ سے تین فرمائشیں کی تھیں، جس کا قصہ وہ ہے جس کو امام صاحب کے ایک خادم ابو بکر بن جابر بیان کرتے ہیں کہ ایک روز کا واقعہ ہے کہ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ مغرب کی نماز پڑھ کر بغداد میں اپنے مکان تشریف لے جا چکے تھے، امیر بصرہ ابو احمد الموفق آپ کے مکان کے دروازہ پر حاضر ہوئے دروازہ کو دستک دی، آپ کے خادم ابو بکر بن جابر نے جا کر عرض کیا کہ امیر بصرہ تشریف لائے ہیں، اندر داخل ہونے کی اجازت مل گئی، امام صاحب نے دریافت فرمایا کہ کیسے تشریف آوری ہوئی؟ انھوں نے کہا کہ تین حاجتیں ہیں، اول یہ کہ آپ بصرہ تشریف لے چلیں تاکہ بصرہ آپ کے علم سے معمور ہو، کیونکہ وہاں اقطار عالم سے آپ کے پاس لوگ علم حاصل کرنے کے لئے آئیں گے، دوسری حاجت یہ ہے کہ آپ میری اولاد کو اپنی یہ سن پڑھادیں اور تیسری یہ کہ ان کے لئے مجلس روایت (درس) الگ منعقد فرمائیں، اس لئے کہ اولاد امیر عوام کے ساتھ نہیں بیٹھا کرتی ہے، امام ابو داؤد نے اول دو کو منظور فرمایا، اور تیسری کی منظوری سے عذر فرمایا، اور فرمایا، الناس شیء ضعیفون فی العلم وسواء، یعنی تحصیل علم کے بارے میں اونپنے خاندان اور پست خاندان سب برابر ہیں ان کے خادم ابو بکر کہتے ہیں کہ پھر ایسا ہی ہوا ایک ہی مجلس میں سب سنتے تھے، لیکن امیر بصرہ کی درخواست کی رعایت میں صرف اتنا فرماتے تھے کہ اولاد امیر اور عوام کے درمیان ایک حجاب حائل کر دیا جاتا تھا، باقی ان کے لئے مستقل علیحدہ مجلس منعقد نہیں کی گئی۔

امام موصوف نے اپنی زندگی کے اخیر چار سال بصرہ میں گزار کر ۲۶۱ھ بروز جمعہ انتقال فرمایا۔ آپ نے وصیت فرمائی تھی کہ اگر ہو سکے تو حسن بن مثنیٰ مجھے غسل دیں ورنہ سلیمان بن حرب کی کتاب الغسل کو دیکھ کر مجھے غسل دیا جائے، نماز جنازہ عباس بن عبد الواحد نے پڑھائی، اور حضرت سفیان ثوری کی قبر کے پاس مدفون ہوئے۔

شیوخ و اساتذہ | امام ابو داؤد نے امام بخاری و امام مسلم کے شیوخ سے حدیث حاصل کی ہے، حافظ ابن حجر نے آپ کے شیوخ کی تعداد تقریباً تین سو بتائی ہے، بقیہ

ارباب صحاح ستہ میں سے آپ کسی کے شاگرد نہیں ہیں، آپ کے شیوخ میں امام احمد بن حنبل ہیں امام ابو داؤد و امام احمد ابن حنبل کے بڑے ممتاز شاگردوں میں ہیں، اور خود امام احمد نے ان سے ایک حدیث سنی ہے، اور امام ابو داؤد اس پر فرمایا کرتے تھے، وہ حدیث حدیث الغیرہ ہے یعنی ان رسول صلی اللہ علیہ وسلم مسئل

عن العتيرة فحسبها، صاحب منہل کو وہم ہو گیا، اور انہوں نے حدیث العتیرہ سے وہ مشہور حدیث سمجھی جو اکثر صحاح ستہ میں ہے، اور خود ابو داؤد میں بھی ہے یعنی، لا فرع ولا عتيرة، لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حدیث غریب نہیں ہے اور امام احمد بن حنبلؒ نے اس کو غریب فرمایا تھا، چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ امام ابو داؤد کہتے ہیں ایک روز میں امام احمدؒ کی خدمت میں حاضر تھا، اتفاق سے ابن ابی سینہ بھی آگئے تو ان سے امام احمدؒ نے فرمایا کہ ان (امام ابو داؤد) کے پاس ایک غریب حدیث ہے اس کو لکھ لو، چنانچہ انہوں نے مجھ سے درخواست کی اس پر میں نے ان کو بھی وہ حدیث اطار کرادی، اس قصہ میں اس حدیث کے غریب ہونے کی تصریح ہے۔

یہ ہمارے اور آپ کے سبق حاصل کرنے کا مقام ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے باوجود بے شمار احادیث معلوم و محفوظ ہونے کے اپنے ایک شاگرد کے پاس ایک حدیث دیکھی تو اس کو بڑے اہتمام سے سنکر اسی وقت نوٹ کر لیا، بلکہ دوسروں کو اس کی ترغیب فرمائی۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا ایک واقعہ اور یاد آیا جس کو ملا علی قاریؒ نے مرقاة میں لکھا ہے ایک مرتبہ امام احمدؒ کے کسی شاگرد نے ان سے سوال کیا، ائمتی العلم و فایں العمل، کہ یہ پڑھنے پڑھانے کا کام آخر کب تک رہے گا، عمل کی نوبت کب آئے گی؟ امام احمدؒ نے یہ سن کر برجستہ ارشاد فرمایا علمنا هذا هو العمل کہ ارے! ہمارا یہ حدیثوں کو یاد کرنا سننا اور سننا یہ بذات خود عمل ہے، دراصل ان حضرات کے پاس محض الفاظ نہیں تھے، بلکہ علم کی حقیقت اور اس کی روح اور اس کا نور ان حضرات کے اندر موجود تھا، ایسی صورت میں یہ سب لکھنا پڑھنا اور علمی اشتغال خود عمل بن جاتا ہے، واللہ الموفق،

امام ابو داؤد کے تلامذہ | یوں تو ظاہر ہے کہ امام ابو داؤدؒ کے سیکڑوں کیا بلکہ ہزاروں تلامذہ ہوں گے، لیکن ان میں جو مشہور شخصیتیں ہیں اور جو امامت کے درجہ کو پہنچے ہوئے ہیں ان میں امام ترمذیؒ و امام نسائیؒ دونوں حضرات شامل ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں ایک روایت — کتاب الدعوات، کے اخیر میں اور ایک دوسری روایت کتاب المناقب میں مناقب اہلبیت کے بارے میں امام

۱۔ اس روایت کے الفاظ یہ ہیں، حدثنا ابو داؤد سلیمان بن الاشعث السجزي..... عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل احدكم ربه حاجاته كلها حتى يسأل شيع نعله اذا انقطع ترمذی ص ۲۲۔ اور دوسری حدیث کتاب المناقب میں اس طرح ہے حدثنا ابو داؤد سلیمان بن الاشعث..... عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احبوا الله لما يغذوكم من نعمة واحبوا الله ما يحب الله واحبوا اهل بيته يحيى، ترمذی ص ۲۳۔

ترمذی نے امام ابو داؤد سے نقل کی ہے ان دو روایات کے علاوہ بعض رواۃ کی تحقیق کے سلسلے میں دو جگہ اور بھی ذکر کیا ہے، اور امام نسائی کے بارے میں یہ بات تو محقق ہے کہ وہ امام ابو داؤد کے تلامذہ میں ہیں لیکن یہ بات کہ امام نسائی نے اپنی سنن میں امام ابو داؤد سے کوئی روایت لی ہے یا نہیں، یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے دراصل صورت حال یہ ہے کہ امام نسائی کے امام ابو داؤد کے علاوہ ایک اور ابو داؤد استاد ہیں اور ان کا نام بھی سلیمان ہے، سلیمان بن سیف الحارثی، امام نسائی اپنی سنن میں ان سے کثرت روایت کرتے ہیں کہیں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور بعض جگہ کنیت گیساتھ نام کی بھی تصریح کرتے ہیں اور فرماتے ہیں حد ثنا ابو داؤد سلیمان بن سیف الحدادی، جہاں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں، حد ثنا ابو داؤد، ان میں سے بعض مواقع کے بارے میں حافظ ابن حجر وغیرہ علماء کی رائے یہ ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، باقی میں نے پوری کتاب میں کسی جگہ بھی سجستانی یا سلیمان بن الاشعث کی تصریح نہیں پائی، چونکہ حافظ کے نزدیک بعضی مواضع میں ابو داؤد سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، اسی لئے انھوں نے تقریب التہذیب میں امام ابو داؤد کے نام پر نسائی کا رفر بھی لکھا ہے، واللہ اعلم بالصواب، اور چونکہ امام احمد نے جو امام ابو داؤد کے بڑے اونچے اور مشہور اساتذہ میں سے ہیں، امام ابو داؤد سے ایک حدیث سنی ہے، اس لحاظ سے اگر امام احمد کو ان کے تلامذہ کی فہرست میں ذکر کر دیا جائے، تو بیجا نہ ہوگا، اور امام ابو داؤد کے لئے تو یقیناً یہ ایک بڑے فخر کی چیز ہے،

اولاد

امام ابو داؤد کے ایک صاحبزادے بھی ہیں ابو بکر عبد اللہ بن ابی داؤد، یہ بھی بہت بڑے محدث ہوئے ہیں، اپنے والد سے حدیث حاصل کی، اور بغداد میں اکابر حفاظ میں ان کا شمار ہوتا تھا، گویا امام ابن امام تھے، انہی قریب میں ان کی حدیث میں ایک تالیف بھی منظر سے گذری جس کا نام، البعث، ہے، جو بیروت سے شائع ہوئی ہے، جس میں احادیث متعلقہ حشر و نشر اور موت و قبر جمع فرمائی ہیں، مختصر سا پچاس ساٹھ صفحہ کا رسالہ ہے جس میں بہت سی نادر حدیثیں انھوں نے جمع فرمائی ہیں، اسی طرح امام ابو داؤد کے ترجمہ میں ان کے ایک بھائی کا بھی ذکر ملتا ہے، چنانچہ حافظ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے کہ امام ابو داؤد کے بھائی محمد بن الاشعث عمر میں ان سے کچھ بڑے تھے اور عسلی اسفاریں امام ابو داؤد کے رفیق تھے،

لہ نسائی بلد ثانی ۳۱۳ پر حاشیہ ۷ ملاحظہ فرمائیں، وہاں پر محض نے یہ لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ سند میں ابو داؤد سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، کیونکہ وہ بھی امام نسائی کے شیوخ میں ہیں

امام ابو داؤد کا فقہی ذوق

امام ابو داؤد پر فقہی ذوق دیگر مصنفین صحاح ستہ کی نسبت غالب تھا چنانچہ بقیہ ارباب صحاح ستہ میں سے صرف یہی بزرگ ہیں، جن کو شیخ ابواسحق شیرازی نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں جگہ دی ہے اسی فقہی ذوق کا نتیجہ ہے، کہ مدروح نے اپنی کتاب میں صرف احادیث احکام کو بڑے اہتمام سے جمع فرمایا ہے، چنانچہ دیگر کتب صحاح کی طرح اس میں آپ کو فضائل اعمال اور زہد کی روایات نہیں ملیں گی، گو اس لحاظ سے بہت سے ابواب سے یہ کتاب خالی ہو گئی، لیکن، فقہی احادیث کا بتنا بڑا ذخیرہ آپ کو اس میں ملے گا اتنا باقی کتب صحاح میں سے کسی میں نہیں ملے گا، امام غزالی نے تصریح فرمائی ہے کہ علم حدیث میں صرف یہی ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے، زکریا ساجی فرماتے ہیں، کتاب اللہ عزوجل اصل الاسلام و کتاب السنن لابی داؤد عہد الاسلام یعنی کتاب الشراصل الاسلام ہے اور سنن ابو داؤد و فرمان اسلام ہے۔

بر بضاعہ کی زیارت اور ایک تحقیق علمی

امام ابو داؤد کا بیان ہے کہ میں مدینہ منورہ کی حافری کے موقع پر بر بضاعہ کی زیارت کے لئے گیا تو میں نے اس کو اپنی چادر سے ناپا تو اس کا عرض سات ذراع تھا، جس باغیاں نے دروازہ کھولا تھا اور مجھ کو کنویں تک پہنچایا تھا میں اس سے دریافت کیا کہ کیا عبد بنوی کے بعد اس کنویں کی دوبارہ تعمیر ہوئی ہے؟ تو اس نے کہا نہیں، فرماتے ہیں میں نے اس کے پانی کو تغیر النون پایا، امام ابو داؤد نے بر بضاعہ کی پیمائش کے قصہ کو اپنی اس کتاب میں احکام المیاء میں حدیث بر بضاعہ کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے، پہلے زمانے میں سفر حج و زیارت مدینہ منورہ علوم کی تحصیل اور تحقیقات علمیہ کا بہت بڑا ذریعہ ہوتا تھا،

کلمات الائمۃ فی وصفہ

ابن مندہ کہتے ہیں کہ جن حضرات نے احادیث کے درمیان نہایت جانفشانی سے چھان بین کی ہے، اور حدیث کے بڑے بڑے ذخیروں میں سے احادیث صحیحہ کو غیر صحیحہ سے علیحدہ اور ممتاز کیا ہے، ان میں چار حضرات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، امام بخاری، امام مسلم، امام ابو داؤد، امام نسائی،

موسیٰ بن ہارون ایک محدث ہیں وہ فرماتے ہیں، خلق ابو داؤد فی الدنیا للحدیث و فی الآخرۃ للجنة مارأیت افضل منه، یعنی امام ابو داؤد کی پیدائش دنیا میں حدیث کی خدمت کے لئے اور آخرت میں جنت کے داخلہ کے لئے ہوئی ہے، ان سے افضل آدمی میں نے نہیں دیکھا۔

ابراہیم حربی کا مقلد آپ کی شان میں مشہور ہے کہ جب مصنف نے اپنی یہ سنن تالیف فرمائی تو انھوں نے اس کو دیکھ کر فرمایا ائین لابی داؤد الحدیث کما الین لدؤد علیہ السلام العدید، کہ امام ابو داؤد کے لئے

فن حدیث ایسا آسان اور موم کر دیا گیا ہے جیسے حضرت داؤد علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے لئے اللہ تعالیٰ نے لوہے کو نرم فرما دیا تھا، کما قال تعالیٰ:، والثالث الحدید، الآیۃ حافظ ابو طاهر السلفیؒ نے اسی مضمون کو منظوم کر دیا ہے

لان الحدیث وعلمہ بکمالہ امام اہلیہ الج داؤد

مثل الذی لان العدید وسبکک لنبی اہل زمانہ داؤد

بعض ائمہ سے منقول ہے کہ امام ابو داؤدؒ اپنے طور و طریق اور سیرت میں اپنے استاذ امام احمد بن حنبلؒ کے بہت مشابہ تھے، اور وہ مشابہ تھے اپنے استاذ وکیع کے، اور وہ مشابہ تھے سفیان کے، اور سفیان مشابہ تھے منصور کے، اور منصور ابراہیم کے، اور وہ علقمہ کے، اور وہ عبداللہ بن مسعودؓ کے، اور عبداللہ بن مسعودؓ مشابہ تھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے رضی اللہ عنہم اجمعین،

سہل بن عبداللہ تستریؒ کا قصہ | مشہور ہے کہ ایک مرتبہ سہل بن عبداللہ تستریؒ جو کہ اپنے زمانہ کے اکابر صوفیہ و اولیائے سہل بن، امام ابو داؤدؒ کی خدمت میں تشریف لائے اور عرض کیا کہ ان بی ائیک حاجت مجھے آپ سے ایک غرض ہے جس کے لئے میں حاضر ہوا ہوں، امام صاحب نے فرمایا، ارشاد فرمائیے کیا ہے وہ حاجت؟ انھوں نے فرمایا اگر آپ پورا کریں تب بتلاؤں، امام صاحب نے فرمایا اگر ممکن ہو گا تو ضرور پورا کروں گا، اس پر انھوں نے فرمایا اخرج الی ساندک الذی تحدت بہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اقیلک، یعنی آپ اپنی زبان مبارک نکالیں جس سے آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بیان فرماتے ہیں تاکہ میں اس کو چوموں، اس پر امام ابو داؤدؒ نے اپنی زبان نکالی، تو انھوں نے بوسہ لیا اور چلے گئے۔

امام ابو داؤدؒ کا فقہی مسلک | امام ابو داؤدؒ کا فقہی مسلک کیا تھا؟ اس میں اختلاف ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے رسالہ الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف میں لکھا ہے، واما ابو داؤد والترمذی فہما مجتہدان منتسبان الی احمد واسحق، یعنی امام ابو داؤد اصول و قواعد کلیہ میں تو امام احمد کے متبع ہیں اور فروع میں ان کے تابع نہیں، امام احمدؒ کے وضع کردہ اصول کو سامنے رکھ کر خود استنباط احکام کرتے ہیں، خواہ وہ استنباط امام احمد کے مسلک کے موافق پڑے یا مخالف، ایسے مجتہد کو مجتہد منتسب کہا جاتا ہے، اور جو فقہ اصول و قواعد میں بھی کسی دوسرے امام کا ماتحت نہ ہو وہ مجتہد مطلق

تہ تستر مغرب شوستر منہم سہل بن عبداللہ تستریؒ شیخ الصوفیہ صاحب ذالنون المصری، کذا فی المعجم،

کہلاتا ہے۔ حضرت شاہ عبدالغفر نے صاحب نے بستان المحدثین میں تحریر فرمایا ہے بعض ان کو شافعی کہتے ہیں اور بعض حنبلی، اور حضرت شیخ رحمہ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے کہ تاج الدین السبکی نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ سبکی کے نزدیک یہ شافعی ہیں، اور اسی طرح نواب صدیق حسن خان نے ان کو شافعی شمار کیا ہے، اور شیخ ابوالفتح شیرازی نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں ان کو اصحاب احمد میں شمار کیا ہے، اور عرف التذی میں لکھا ہے، المشہور انہ شافعی والحق انہ حنبلی کانسائی، اسی طرح فیض الباری میں ابن تیمیہ کے حوالے سے ان کو حنبلی لکھا ہے علامہ انور شاہ صاحب کی طرح ہمارے حضرت شیخ کی بھی یہی رائے ہے کہ امام ابو داؤد کے حوالے سے ان کو حنبلی ہیں، جس کے حضرت نے کچھ شواہد بھی بیان فرمائے ہیں جو آگے آجائیں گے، مناسب یہ ہے کہ مصنفین صحاح ستہ میں سے باقی پانچ محدثین کے فقہی مسلک کا بھی ذکر کر دیا جائے۔

دیگر مصنفین صحاح ستہ کا فقہی مسلک | حضرت امام بخاری رحمہ کے مسلک میں اختلاف ہے مشہور یہ ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں، چنانچہ تاج الدین السبکی نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے، علامہ انور شاہ کشمیری اور اسی طرح ہمارے حضرت شیخ نور اللہ برقدہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری مجتہد ہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جو مشہور ہے کہ امام بخاری شافعی المسلک ہیں سو اس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ بعض مسائل خلاfiہ مشہورہ میں وہ شافعیہ کے موافق ہیں، جیسے رفع الیدین، جہر بالآمین وغیرہ ورنہ ان کی موافقت امام اعظم کے ساتھ امام شافعی کے ساتھ موافقت سے کم نہیں ہے، چنانچہ وضو من القلب وضو من مس الذکر مسئلۃ اقلتین اور جہر بالمسئلہ وغیرہ مسائل میں حنفیہ کے موافق ہیں۔

امام مسلم کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں، لا اعلم مذهبہ بالتحقیق، اور تراجم ابواب (جو حاشیہ پر لکھے ہوئے ہیں) ان کے اپنے مقرر کئے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ امام نووی کی طرف سے ہیں، جیسا کہ مشہور ہے اور کسی مصنف کے مسلک فقہی کا اندازہ اس کے تراجم ابواب ہی سے ہوتا ہے، اور وہ یہاں ندارد ہے، اور نواب صدیق حسن خان نے المحیط فی ذکر الصحاح الستہ، اور اتحات النبلاء میں ان کو شافعی المسلک لکھا ہے، اور مولینا عبدالرشید نعمانی نے، ماتمس الیہ الحاجۃ، میں یہ لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ یہ مالکی المسلک ہیں اس لئے کہ بعض علما نے اپنی سند مسلسل بالمالکیہ امام مسلم تک پہنچائی ہے،

امام نسائی کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے تصریح کی ہے کہ وہ حنبلی ہیں، اور یہی علامہ انور شاہ صاحب کشمیری کی رائے ہے، اور تاج الدین السبکی نے اس کو طبقات الشافعیہ میں ذکر کیا ہے، اور یہی شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ و نواب صدیق حسن خان کی رائے ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں۔

امام ترمذی مسلک شافعی ہیں، کسی مسئلہ میں صراحت انہوں نے امام شافعی کی مخالفت نہیں کی ہے،

بجز مسئلہ ابراد بالنظر کے، امام شافعیؒ نے ابراد بالنظر کے لئے جو شرائط لگائی ہیں اس پر امام ترمذیؒ نے اعتراض فرمایا ہے، کہ یہ قیود اطلاق حدیث کے خلاف ہیں جس کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں فرمائی ہے، اور شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ امام ترمذیؒ مجتہد مستب الی احمد واسحق ہیں، جیسا کہ امام ابوداؤد کے مسلک کے ذیل میں ابھی گذرا۔

امام ابن ماجہ کے بارے میں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں غالباً وہ شافعی مسلک ہیں۔

امام ابوداؤد کے حنبلی ہونے کے قرائن | ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ امام ابوداؤد کے حنبلی ہیں، اور اس کی تائید ان کے تراجم

الابواب سے بخوبی ہوتی ہے، فانما اهتم بذکر أدلة المناہلۃ اکثر من غیرہما، اس لئے کہ امام ابوداؤد نے نسبت دوسرے ائمہ کے حنبلیہ کے دلائل کو کثرت و اہتمام سے بیان کیا ہے، مثلاً باب البول قائماً کا ترجمہ قائم کیا اور روایت سے اس کا جواز ثابت کیا ہے جیسا کہ حنبلیہ کا مذہب ہے، اور اس کے خلاف جمہور کی روایات کو نہیں ذکر کیا اور اسی طرح وضو بفضل طہور المرأة کے سلسلہ میں جو منیع اختیار فرمایا، اس سے بھی مذہب حنبلیہ کی طرف رجحان معلوم ہوتا ہے اور وہ ایسے کہ مصنفؒ نے جواز کی روایت کو اولاً اور منہج کی روایات کو اخیر میں ذکر فرمایا ہے جیسا کہ مذہب حنبلیہ ہے اور جمہور کے مسلک کا تقاضا یہ تھا کہ ابواب کی ترتیب اس کے برعکس ہوتی کہ پہلے منہج کی روایات کو ذکر کیا جاتا بعد میں جواز کی اور اسی طرح باب الوضوء من لحوہ الاہل، قائم فرمایا اور اس کو حدیث سے ثابت کیا جیسا کہ حنبلیہ کا مسلک ہے اور اسی طرح ابواب الامامۃ میں باب قائم فرمایا، باب الامام یصلیٰ من قعود، یعنی اگر امام کسی عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھائے تو مقتدی کیسے نماز پڑھے؟ قائم آیا قاعداً جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قائم پڑھے اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ امام کی اتباع میں مقتدی بھی قاعداً پڑھے، اس باب میں مصنفؒ نے صرف حنبلیہ کی دلیل ذکر فرمائی، و اذا صلی جالساً فاضلوا جلوساً، اور مصنف نے اس مسئلہ میں جمہور کے مسلک کے مطابق نہ باب قائم کیا اور نہ جمہور کی دلیل ذکر فرمائی، جمہور کی دلیل مرض الوفا کا قصہ ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی تھی، اور صحابہ نے آپ کے پیچھے قائم پڑھی تھی، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل تھا، امام خطابی مشہور شارح سنن ابوداؤد نے بھی اس پر اظہار تعجب کیا ہے کہ مصنفؒ نے اپنی عادت شریفہ کے خلاف اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل یعنی مرض الوفا کا قصہ ذکر نہیں فرمایا، ان کے الفاظ جن کو حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے یہ ہیں، فلست ادری کیف اغفل بذکر هذه القصۃ وہی من امثبات السنن والیہما مذہب اکثر الفقہاء، یہ ہمارے حضرت شیخؒ کی رائے اور اس کی وضاحت ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اس کتاب میں بعض ابواب مسلک حنبلیہ کے خلاف بھی قائم کئے ہیں، لہذا یہ کہنا کہ یہ یکے حنبلی ہیں محل نظر ہے۔

فائدہ ۵۔ بعض علماء نے لکھا ہے کہ حضرات محدثین میں سے بعض کو جو شافعی اور کسی کو مالکی کہا جاتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان کے متبع اور مقلد محض ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حضرات خود مجتہد ہیں، کسی کا اجتہاد و استنباط کی امانا کے موافق پڑ گیا، اور کسی کا کسی دوسرے امام کے موافق ہو گیا۔

ائمہ متبوعین و غیر متبوعین | یہاں پر جان لینا مناسب ہے کہ اصحاب مذاہب دو قسم کے ہیں، ایک ائمہ متبوعین دوسرے غیر متبوعین، یعنی ایک تو وہ جن کے مذاہب

رائج اور متبوع ہیں، ان کے اقوال منقطع طور پر ترجیح الراجح کے ساتھ منقول اور محفوظ ہیں، اس نوع کے مذاہب اہلسنت والجماعہ کے اس وقت دنیا میں صرف چار ہی ہیں، یعنی ائمہ اربعہ معسوفہ کے مسالک، اور ان کا اتباع و تقلید بہت آسان ہے، کیونکہ ان حضرات کا فقہ مدون و مرتب ہے، امام بخاریؒ وغیرہ حضرات محدثین مجتہدین میں سے تو ہیں، لیکن ائمہ متبوعین میں سے نہیں ہیں، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ بعض حضرات کے مذاہب چند صدی تک متبوع اور رائج رہے، لیکن پھر ان کا سلسلہ ختم ہو گیا، چنانچہ سفیان ثوریؒ کا سلسلہ تقریباً پانچویں صدی تک چلتا رہا، اس کے بعد منقطع ہو گیا، اسی طرح امام اوزاعیؒ کا مسلک صرف دو صدی تک چل سکا، اس کے بعد منقطع ہو گیا، یہ شرف حق تعالیٰ شانہ نے ائمہ اربعہ ہی کو بخشا ہے، کہ ان کے مذاہب کے اتباع کا سلسلہ آج تک باقی رکھا، اور اخیر تک ان شارانہد باقی رہے گا۔ اس زمانہ میں ان چار ائمہ میں سے کسی ایک کی تقلید کے سوا کوئی اور مسلک ممکن الاتباع نہیں۔

علامہ عبد الوہاب شمرانیؒ کا ایک مکاشفہ | یہ بات علامہ شمرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھی ہے، نیز انہوں نے مذاہب اربعہ کی اہمیت بیان

فرماتے ہوئے ائمہ اربعہ کے سلسلہ میں اپنا ایک مکاشفہ تحریر فرمایا ہے، وہ یہ کہ انہوں نے ان حضرات کے منازل و قباب کو اپنے مکاشفہ میں جنت کی نہر حیات پر دیکھا ہے انہوں نے اپنی مشہور و معروف کتاب، المیزان الکبریٰ میں ان چاروں ائمہ کے چار قبوں کے نقشے بنائے ہیں، اور سب سے پہلے شروع میں ان قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ بنایا ہے، گویا کل پانچ تہے ہوئے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ، اس کے برابر میں امام ابوحنیفہؒ کا پھر اس کے برابر میں امام مالکؒ کا، اور اس کے برابر میں امام شافعیؒ کا، اور اس سے آگے پھر امام احمدؒ کا انہوں نے ایک نہر کا نقشہ بنا کر اس کے کنارے پر یہ پانچوں قبے بنائے ہیں، اور یہ نہر جنت کی وہ نہر ہے جس کو نہر حیات کہتے ہیں، جس کا وجود دنیا میں بصورت دریا تھے شریعت مطہرہ ہے، وہ فرماتے ہیں ان چاروں ائمہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی نیابت حاصل ہے، امت محمدیہ کو شریعت محمدیہ تک رہنمائی کرنے میں ان چاروں حضرات کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی خصوصی وابستگی ہے جس کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ چاروں ائمہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ دنیا میں جدا ہیں نہ آخرت میں، تیز وہ لکھتے ہیں کہ ہم نے اس نقشہ میں ائمہ اربعہ کے قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قبہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ ان حضرات ائمہ کو یہ جو کچھ مقام عالی حاصل ہوا ہے، وہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے اتباع کا نتیجہ ہے اور اخیر میں وہ لکھتے ہیں کہ اس نقشہ میں جس ترتیب سے میں نے قبہ بنائے ہیں وہ عقل یا قیاسی نہیں ہیں، بلکہ یہ شکل اس شکل کے مطابق ہے جو میں نے اپنے بعض احوال میں جنت میں دیکھی ہے، قبوں کے اس نقشہ کو جو شخص دیکھنا چاہے تو وہ اصل کتاب المنہاج الکبریٰ، یا پھر حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی اردو تالیف شریعت و طریقت کا تلازم ملے دیکھے۔ حضرت نے اس نقشہ کی شکل اس کتاب میں بنائی ہے،

فائدہ

مضون سابق سے معلوم ہوا کہ ان حضرات مصنفین صحاح ستہ میں سے کسی کے بارے میں یہ منقول نہیں کہ وہ حنفی تھے، لیکن یہ چیز بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے جس کو حضرت شیخ نے مقدمہ لائح میں لکھا ہے، حضرت نے مقدمہ لائح میں بطور مثال تیس بیعتیں ایسے اکابر محدثین کے نام گنوائے ہیں جو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ کے سلسلہ میں یا مذہب حنفی کے اتباع کرنے والوں میں داخل ہیں اور حال یہ ہے کہ وہ سب کے سب حضرت امام بخاریؒ یا دوسرے مصنفین صحاح کے اساتذہ و شیوخ یا شیوخ الشیوخ کی فہرست میں شامل ہیں۔

امام ابو داؤد کی احادیث منتخبہ

امام صاحب فرماتے ہیں میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پانچ لاکھ حدیثیں لکھی ہیں ان میں سے چار ہزار آٹھ سو کا انتخاب کر کے اپنی اس سنن میں ذکر کیا، اور پھر ان چار ہزار حدیثوں میں سے صرف چار حدیثوں کا انتخاب کیا، فرماتے ہیں، ویکنی الانسان لدینہ من ذلک امر بعتہ لحدیث، یعنی ان چار ہزار میں سے صرف چار حدیثیں ایسی ہیں جو انسان کے دیندار بننے کے لئے کافی ہیں، حدیث، انما الاعمال بالنیات حدیث من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یغنیہ حدیث لا یكون المؤمن موانعاً حتى یرضی لآخرہ ما یرضی لنفسہ حدیث۔ الحلال بین والحرام بین وینہما امورا مشتبہات فمن التقی الشبہات استبرأ لدینہ وعرضہ، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے اس کی شرح یہ کی ہے کہ حدیث اول تصحیح عبادات کے لئے کافی ہے، اور ثانی عمر عزیز کے اوقات کی تفصیل سے حفاظت کے لئے کافی ہے، اور ثالث حقوق العباد کی ادائیگی کے لئے کافی و دانی ہے، اور رابع مشتبہ امور سے بچنے کے لئے کافی ہے۔

امام ابو داؤد کی ان احادیث منتخبہ کا ذکر تراجم رجال کی بہت سی کتابوں میں ملتا ہے، مشکوٰۃ شریف کے اخیر میں صاحب مشکوٰۃ کی طرف سے الاکمال کے نام سے ایک رسالہ ملحق ہے، اس میں بھی صاحب مشکوٰۃ

نے امام ابو داؤد کے ترجمہ میں ان احادیث کو ذکر فرمایا ہے۔

حق تعالیٰ شانہ ان حضرات کو ہماری طرف سے اور تمام امت مسلمہ کی طرف سے بہت ہی جزائے خیر عطا فرمائے کہ انھوں نے واقعی امت محمدیہ کے ساتھ ہمدردی اور خیر خواہی کا حق ادا کر دیا، دیکھئے یہ کتنا بڑا کام ہے کہ لاکھوں احادیث کے ذخیرہ میں سے چند ہزار احادیث کا انتخاب فرماتے ہیں، اور پھر چند ہزار میں سے چند عدد کا انتخاب، صرف ہماری اور آپ کی سہولت کے لئے کہ ہمیں دین پر چلنا آسان ہو جائے، ہماری دنیا و آخرت سدا رہ جائے اس کے لئے کوشش فرما رہے ہیں، بہت غور سے ان احادیث کو اپنی زندگی کے تمام شعبوں میں ہم لوگوں کو پیش نظر رکھنا چاہیے، ان احادیث منتخبہ کی افادیت اور جامعیت پر کوئی کہاں تک بیان کر سکتا ہے، بقول امام ابو داؤد کے لاکھوں حدیثوں کا لب لباب ہے،

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے درس بخاری اور اسی طرح اجزا المسالک جلد سادس میں تحریر فرمایا ہے کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہؒ کر چکے ہیں، البتہ امام اعظم نے ان چار کے علاوہ ایک اور مزید حدیث کا بھی انتخاب فرمایا ہے، لہذا کل پانچ ہوئیں، اور وہ یہ ہے، السلام من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ یہ بھی فرماتے تھے کہ اس پانچویں حدیث کو غالباً امام ابو داؤد نے اس لئے نہیں لیا کہ اس کا مضمون اور معنی حدیث نمبر ۱۷۱۰ یعنی لا یومن احدکم الا من استفاد ہو رہا ہے۔

دراصل یہ، انما الاعمال بالنیاتؒ والی حدیث بہت ہی اہم ہے اسی لئے حضرات محدثین اس کو اپنی تصانیف کے شروع میں لاتے ہیں، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں تصوف کی حقیقت صرف تصبیح نیت ہے، آدمی جو بھی کام کرے تجارت و زراعت، تصنیف و تالیف، درس و تدریس، محنت و مزدوری پہلے اپنی نیت درست کر لے، حسن نیت سے مباحات بھی عبادات میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ایک موقع پر ارشاد فرمایا ہمارے

۱۔ اس پر مجھے حضرت ابو موسیٰ اشعرئیؒ اور معاذ بن جبلؒ کا ایک طویل قصہ یاد آیا جو ابو داؤد کی کتاب الحدود کے اوائل میں ہے، اور غالباً بخاری شریف میں بھی ہے، قصہ تو طویل ہونے کی وجہ سے حذف کیا جاتا ہے، البتہ اس کے آخر کا محکوم یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات صحابی جن کا اوپر ذکر کیا آپس میں گفتگو فرما رہے تھے، ایک دوسرے کا حال دریافت کر رہے تھے، نیز یہ کہ عبادت میں ہر ایک کا معمول کیا ہے؟ ہر ایک نے اپنا معمول بیان کیا، پہلے ابو موسیٰ اشعرئیؒ نے معمولات عبادات بیان کئے اس کو سننے کے بعد حضرت معاذ بن جبلؒ نے یہ فرمایا، واما انا فارجو فی نومتی ما ارجو فی قومتی، یعنی یہ کہ مجھ سے تورات بھر جاگا نہیں جاتا، زیادہ مجاہدات مجھ سے نہیں ہوتے، یہ تورات میں سوتا بھی ہوں اور اٹھ کر کچھ عبادت بھی کرتا ہوں، بقیہ مختصر

سلوک و تصوف کی ابتداء انصا الاعمال بالنیات ہے یعنی تصحیح نیت اور اس کا منتہی، ان تعبد اللہ، کا نکتہ ترا ہے۔

تصنیفاتِ امام ابو داؤد امام ابو داؤد کی فن حدیث میں اس سنن کے علاوہ اور بھی دوسری تصانیف ہیں جن میں سے بعض ملتی ہیں اور بعض نایاب

ہیں، ۱۔ مراسیل ابی داؤد، جس میں مصنف نے صرف روایات مرسلہ کو ذکر فرمایا ہے، یہ مختصر سی تالیف ہے اور سنن کے بعض نسخوں کے اخیر میں ملتی بھی ہے، ۲۔ الرد علی القدریۃ، ۳۔ الناسخ والمنسوخ، ۴۔ مائتہ بابہ اہل الابعاد، جس کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ وہ احادیث جن کے روایہ سند سب کے سب کسی خاص شہر کے باشندے ہوں، مثلاً کلہم بصریون، کلہم کوفیون، اس نوع کی سند کی احادیث کو یکجا جمع کر دیا ہے، مصنف کی عادت اس سنن میں بھی یہ ہے کہ بعض احادیث کے ذیل میں فرماتے ہیں، هذا الحدیث رواہ کلہم بصریون، یہ چیز لطائف اسناد میں شمار ہوتی ہے، ۵۔ فضائل الانصاریۃ مسند مالک بن انس، ۶۔ المسائل، یہ رسالہ کی شکل میں ہے جو حجاز میں طبع ہو چکا ہے، ۷۔ امام ابو داؤد کی ایک اور تصنیف بھی معلوم ہوتی ہے جس کا نام کتاب بدء الوحی ہے، اس لئے کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب جلد اول کے اوائل میں اس کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ان کی جملہ تصانیف میں سب سے اعلیٰ و افضل اور جامع یہ سنن ہے۔

ایک مزید فائدہ کی بات سنئے وہ یہ کہ حافظ ابن حجر کی جو مشہور تصنیف تقریب التہذیب ہے اس میں انہوں نے اصالتاً تو تمام صحاح ستہ کے روایہ کو ذکر فرمایا ہے، اور بعض روایہ غیر صحاح کے بھی ذکر کئے ہیں اور ان پر لفظ تمیز لکھ دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ راوی صحاح ستہ کے روایہ میں سے نہیں ہے ان سے الگ ہے، اور صحاح ستہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے انہوں نے رموز مقرر کئے ہیں، جن سے اشارہ کرتے ہیں اس بات کی طرف کہ اس راوی کی روایات صحاح میں سے فلاں فلاں کتاب میں ہیں، سو اگر وہ راوی ایسا ہے کہ اس کی روایات تمام صحاح ستہ میں ہیں تو اس راوی کے نام پر رمز بناتے ہیں، جو الجماعت کا مخفف ہے، اور بخاری کا رمز، صحیح اور مسلم کے لئے تم، اور سنن ابو داؤد کے لئے د، اور نسائی کے لئے ن اور ابن ماجہ کے لئے ق کیونکہ وہ قزوینی ہیں، اور اگر وہ راوی مراسیل ابو داؤد کا ہوتا ہے تو اس پر متد

(یہ منو گزشتہ) اور میں اپنے سونے میں اللہ تعالیٰ سے اسی اجر و ثواب کی امید رکھتا ہوں جو جاگ کر عبادت کرنے میں میرے اس نقل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ جب آدمی کی نیت درست ہو اور وہ طالب آخرت ہو، ہر چیز میں آخرت کو پیشِ نظر رکھتا ہو تو پھر ایسے شخص کو مباحات کرنے میں وہی ثواب ملتا ہے جو عبادات میں ہونا چاہئے۔

کا ر فرماتے ہیں، اور اگر کتاب الرد علی القدریہ کا راوی ہوتا ہے تو اس پر ر فرقہ لکھ دیتے ہیں، ق سے اشارہ قدریہ کی طرف، اور ک سے ابوداؤد کی طرف، اور اگر وہ راوی مصنف کی تصنیف النسخ والمسنوخ کا ہوتا ہے، تو اس کے لئے ر فرم دے اور ما تفر د ب، اہل الامصار کیلئے ف اور فضائل الانصار کیلئے صد، اور سند مالک بن انس کیلئے کد، اور المسائل کے لئے لے حافظ کے اس منبع سے محدثین کا امام ابوداؤد کی ان تصانیف کے ساتھ اعتناء معلوم ہوتا ہے۔

ما يتعلق بالمصنف

اب مقدمۃ الکتاب کا دوسرا حصہ یعنی ما يتعلق بالمصنف ای الکتاب، بیان کیا جاتا ہے، اس میں سب سے پہلے اسم الکتاب ہے۔

کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ | سو جانا چاہئے کہ ہمارے سامنے جو کتاب ہے اس کا نام سنن ہے، اور سنن حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں خاص طور سے احادیث احکام کو ابواب فقہیہ کی ترتیب پر جمع کیا جائے اور اس کتاب میں ایسا ہی ہے چنانچہ اس کی ابتداء کتاب الطہارۃ سے ہے اس کے بعد کتاب الصلوۃ، کتاب الزکوۃ ہے، جو فقہاء کی ترتیب ہے یہ پہلے گزر چکا ہے کہ احادیث کے کل مضامین آٹھ ہیں، اور جس کتاب میں وہ سب جمع ہوں گے اس کو جامع کہا جائے گا، چونکہ اس کتاب میں تمام ابواب ثمانیہ نہیں ہیں، گو اکثر مضامین ہیں، اس لئے اس کو جامع نہیں کہا گیا، اس میں کتاب التفسیر اسی طرح تواریح، مغازی اور رقائق یعنی زہد وغیرہ کے ابواب نہیں ہیں، بخلاف سنن ترمذی کے کہ اس میں دونوں باتیں ہیں کہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہے، چنانچہ اس کی کتاب التفسیر اور کتاب الزہد بڑی طویل ہے، اور اس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق بھی ہے، اس لئے اس پر جامع اور سنن دونوں کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

دراصل حضرات محدثین نے مختلف ہنج سے حدیث کی خدمت کی ہے اور مختلف طرز پر نواع بنوع حدیث کی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، ہر نوع تصنیف کا نام بھی جدا رکھا گیا ہے، کسی کو سنن کہا جاتا ہے تو کسی کو جامع کسی کو معجم تو کسی کو مسند، کسی کو مستخرج تو کسی کو مستدرک وغیرہ وغیرہ بہت سی انواع واقسام ہیں جن کی اصطلاح کا جانا طلبہ کے لئے بہت ضروری اور مفید ہے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ لامع میں بڑی تفصیل سے انواع کتب حدیث کو مع امثلہ کے بیان فرمایا ہے، اور احقر نے بھی الفیض السامی کے مقدمہ میں اچھی طرح بیان کیا ہے، آپ حضرات کو تھوڑا سا وقت نکال کر ان چیزوں کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے کہ بغیر محنت کے کچھ نہیں آتا، مسلم شریف میں آپ پڑھیں گے، ایک مقام پر ہے، لا یستطاع العلم براحۃ الجسم، کہ راحت

جسم کے ساتھ علم حاصل نہیں ہوتا، ع من طلب العلم سہو اللہ الیہ
حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ طلبہ کے سامنے اس شعر کو بکثرت پڑھا کرتے تھے، اگر موقع ہوا تو آگے چل کر
ان شاء اللہ ہم بھی بعض انواع کتب حدیث بیان کر دیں گے،

غرض مُصَنَّف یعنی وجہ تالیف | حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ امام
ابوداؤدؒ کی غرض اس کتاب سے مستدلاتِ ائمہ کو جمع

کرنا ہے، یعنی ائمہ فقہاء نے اپنے اپنے مسائل میں جن جن احادیث سے استدلال فرمایا ہے وہ سب استدلالاً
اور دلائل اس کتاب میں آجائیں، اور ہر مذہب والے امام کی دلیل اس کتاب میں ملجائے اور واقعہ بھی ایسا
ہی ہے چنانچہ امام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ ایک مجتہد کے لئے کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب
ایسی ہے جو اس کے مقصد کے لئے کافی ہو سکتی ہے،

علامہ ابن قیمؒ غرض تالیف کے سلسلہ میں فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حاسدین و طاعنین کی جانب سے
جب ائمہ فقہاء پر تنقیدیں اور قلتِ روایت کے اعتراضات کئے گئے تو امام ابوداؤدؒ نے چاہا کہ جدید طرز پر ایک
ایسی کتاب لکھی جائے جس میں مستدلاتِ ائمہ بالاستیعاب سامنے آجائیں، تاکہ ان ناقدین کا منہ بند ہو،
امام ابوداؤدؒ نے اس خط میں جو انھوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، خود تحریر فرمایا ہے کہ میری اس کتاب میں امام
مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کے اصول و دلائل موجود ہیں، چنانچہ ابن الاعرابیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی
شخص کے پاس سوائے قرآن کریم اور سنن ابوداؤدؒ کے کوئی اور کتاب نہ ہو، لم یحتاج الغیہما،

زمان تالیف | متعین طور سے یہ نہ معلوم ہو سکا کہ مصنفؒ اس کی تصنیف سے کس سنہ میں
فارغ ہوئے، البتہ یہ ملتا ہے کہ وہ جب اس کی تالیف سے فارغ ہوئے تو انھوں
نے اس کو اپنے مشہور اساتذہ امام احمد بن منبلؒ کی خدمت میں پیش کیا تو انھوں نے اس کو پسند فرمایا، اور امام احمدؒ
کا سنہ وفات ۲۴۱ھ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تالیف سنہ مذکور سے پہلے ہو چکی تھی۔ واللہ
سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سنن ابوداؤد کا مرتبہ باعتبار تعلیم کے | مرتبہ دو اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تو تعلیم کے
اعتبار سے یعنی تعلیمی ترتیب کیا ہوئی چاہیے، دوسرا
مرتبہ ممتد و قوتہ کے اعتبار سے، تعلیم کے اعتبار سے ترتیب جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنی ہے، یہ ہے کہ
مشکوٰۃ شریف کے بعد ترمذی ہوئی چاہیے، اس لئے کہ طالب علم کو سب سے پہلے مذاہب ائمہ کو معلوم
کرنے کی ضرورت ہوتی ہے سو وہ منجملہ وظائف ترمذی کے ہے، امام ترمذیؒ خاص طور سے حدیث بیان

کرنے کے بعد مسئلہ ثابتہ بالحدیث اور اس میں اختلاف علماء و مذاہب پر روشنی ڈالتے ہیں، اب جب علماء کے مذاہب معلوم ہو گئے تو ضرورت پیش آئی اس بات کی کہ ہر ایک کی دلیل معلوم کی جائے، سو مستلزمات ائمہ کو ذکر کرنا وظیفہ ہے، امام ابو داؤد کا، لہذا ترمذی کے بعد ابو داؤد پڑھنی چاہئے، مسئلہ اور دلیل مسئلہ معلوم ہونے کے بعد ضرورت ہوتی ہے اس بات کی کہ طریق استخراج معلوم ہو یعنی یہ بات کہ یہ مسئلہ اس حدیث سے کیونکر ثابت ہو رہا ہے، سو طرق استخراج پر تنبیہ کرنا وظیفہ ہے امام بخاری کا، اسی وجہ سے وہ ایک ایک حدیث دس دس جگہ بلکہ اس سے بھی زیادہ ذکر کرتے ہیں، کیونکہ ایک ہی حدیث سے مختلف مسائل ثابت ہوتے ہیں، اس لئے سنن ابو داؤد کے بعد بخاری شریف پڑھنی چاہئے، اب جبکہ مسئلہ دلیل مسئلہ اور طریق استخراج تینوں باتیں معلوم ہو گئیں، تو اب پھر مزید استحکام و تائید کے لئے دوسرے دلائل شواہد کو حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ چیز ملتی ہے مسلم شریف میں، کیونکہ وہ ایک مضمون کی متعدد احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا ذکر فرمادیتے ہیں، لہذا جو تھا درجہ ہوا مسلم شریف کا، اب جب مذکورہ بالا سب چیزیں معلوم ہو گئیں تو اب ضرورت اس کی ہے کہ ان دلائل میں غور کر کے یہ دیکھا جائے کہ ان میں کوئی خالی یا علت خفیہ تو نہیں ہے، سو یہ بات حاصل ہوتی ہے سنن نسائی سے علل حدیث پر تنبیہ فرمانا ان کا خاص وظیفہ ہے، یہ ترتیب ہوئی اصول نمبر کی باعتبار تعلیم و تعلم کے، متقدمین کے یہاں اہمات کتب پانچ ہی ہیں، چنانچہ امام نوویؒ نے تقریب میں ان ہی پانچ کتب کو کتب صحاح میں شمار کیا ہے، بعض علماء نے اہمات کتب بجائے پانچ کے چھ قرار دی ہیں جو صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں، اور مشہور یہ ہے کہ وہ چھٹی کتاب ابن ماجہ ہے، لہذا اب سب کے بعد اخیر میں اسی کو پڑھنے کا نمبر ہے، اس کی ایک وجہ یہ گھڑی جاسکتی ہے کہ امام ابن ماجہ اپنی اس کتاب میں بہت سی نادر حدیثیں لائے ہیں اور نوادر کا جانتا بعد ہی کی بات ہے۔

لیکن یہ ترتیب تعلیم کے اعتبار سے اس وقت ممکن ہے جب ایک ہی استاذ ان سب کتابوں کو یکے بعد دیگرے پڑھا رہا ہو، لیکن اگر بیک وقت ان کتب کے پڑھانے والے متعدد اساتذہ ہوں جو ہر کتاب اپنے اپنے گھنٹہ میں پڑھاتے ہوں، جیسا کہ آج کل ہمارے ان مدارس میں ہوتا ہے تو پھر وہاں یہ ترتیب ظاہر ہے کہ نہیں چل سکے گی، حضرت اقدس گنگوہی قدس سرہ چونکہ تنہا دورہ حدیث کی تمام کتابیں پڑھاتے تھے، اس لئے وہاں پر یہ ترتیب چل سکتی تھی، بہر حال یہ جو باتیں بیان کی گئیں تعلیمی ترتیب کے سلسلہ میں خواہ اس پر عمل کی نوبت نہ آئے لیکن اس سے ان حضرات مصنفین کا اپنا اپنا مخصوص طرز بیان اور ہر کتاب کی ایک خصوصیت سامنے آگئی جو طلبہ کے لئے مفید اور موجب بصیرت ہے۔

طبقات کتب حدیث

دوسرا مرتبہ جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں محدثہ وقوۃ کے اعتبار سے ہے، سو خاص سنن ابوداؤد کا مرتبہ معلوم کرنے سے پہلے مطلق کتب احادیث کے مراتب معلوم ہونے چاہئیں، کیونکہ حدیث کی کتابیں تو سینکڑوں کی تعداد میں ہیں، اور سب کی سب حجتہ وقابل استدلال نہیں ہیں، محدثہ وضعف کے لحاظ سے مختلف ہیں، اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے ایک نہایت مفید اور مختصر رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا نام ہے، ما یجب حفظہ للناظر، اس میں شاہ صاحب قدس سرہ نے محدثہ وقوۃ کے اعتبار سے کتب حدیث کے طبقات و مراتب بیان فرمائے ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں اس رسالہ کی اہمیت بیان فرمایا کرتے تھے اور فرماتے کہ واقعی یہ رسالہ قابل حفظ ہے، شاہ صاحب نے اس کا نام ما یجب حفظہ للناظر صحیح رکھا ہے، اور پھر حضرت شاہ صاحب نے اس رسالہ میں جو طبقات کتب بیان فرمائے ہیں، ان سب کو بیان فرمایا کرتے تھے نیز حضرت شیخ نے اس رسالہ سے ان طبقات کتب کو لامع الدراری کے مقدمہ میں بھی ذکر فرمایا ہے، حضرت شاہ صاحب اس رسالہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ طبقات کتب حدیث پانچ ہیں،

طبقہ اولیٰ . وہ کتب ہیں جن کی جملہ احادیث حجتہ وقابل استدلال ہیں، بلکہ رتبہ محدثہ کو پہنچی ہوئی ہیں، جو حدیث قوی کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے، اس طبقہ میں تقریباً وہ تمام کتابیں داخل ہیں جو اسم صحیح کے ساتھ موسوم ہیں، اور بعض اس کے علاوہ ہیں، اس طبقہ میں شاہ صاحب نے موطا مالک، مصحح ابن خزيمة، مصحح ابن حبان، مصحح ابوعوانہ، مصحح ابن السکن، المنتقی لابن الجارود اور مستدرک حاکم کو شمار کیا ہے،

طبقہ ثانیہ . وہ کتابیں ہیں جن کی احادیث صالح للاخذہ وقابل استدلال ہیں، اگرچہ ساری محدثہ کے درجہ کو نہ پہنچی ہوں اور کسی حدیث کے حجتہ ہونے کے لئے اس کا رتبہ محدثہ کو پہنچنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ حدیث حسن بھی حجتہ وقابل استدلال ہے، اور اس طبقہ میں یہ کتابیں ہیں، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور مسند احمد بھی اسی طبقہ میں ہے اس لئے کہ اس میں جو بعض روایات ضعیف ہیں وہ حسن کے قریب ہیں۔

طبقہ ثالثہ . ان کتب کا ہے جس میں سب قسم کی روایات ملتی ہیں، قابل استدلال اور غیر قابل استدلال جیسے ابن ماجہ، مسند ابوداؤد الطیلسی، مسند ابویعلیٰ الموصلی، مسند البزار، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابونعیم بن ابی شیبہ، المعجم الثلاثہ للطبرانی، سنن البیہقی، شعب الایمان للبیہقی، سنن دارقطنی، المحلیۃ لابن نعیم اور تفسیر کی کتابیں، جیسے تفسیر ابن مردویہ، الدر المنثور فی التفسیر بالاثار وغیرہ وہ تمام کتب حدیث جو تنقیہ میں نکلی گئیں۔

طبقہ رابعہ . ان کتب کا ہے جن کی ہر حدیث پر ضعف کا حکم لگایا جائے گا، یعنی بشرطیکہ وہ حدیث صرف اسی کتاب میں ہو، اوپر والے طبقات کی کتب میں نہ ہو، جیسے حکیم ترمذی کی تواتر الاصول، دیلمی کی مسند الفردوس

الکامل لابن عدی، کتاب الضعفاء للعقيلي اور تاریخ کی کتابیں جیسے تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن عساکر، تاریخ ابن الجار اور تاریخ الخطیب البغدادی وغیرہ یعنی ان کتب میں جو احادیث مذکور ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

طبقہ خامسہ کتب موضوعات کا ہے، جن میں صرف احادیث موضوعہ ہی ذکر کی گئی ہیں، علماء محققین و محدثین ناقدین نے بہت سی کتابیں ایسی لکھی ہیں جن میں وہ صرف احادیث موضوعہ کو تلاش کر کے لائے ہیں تاکہ عام اہل علم ان سے باخبر ہو کر دھوکہ میں آنے سے بچیں، چنانچہ الموضوعات الکبریٰ، ابن الجوزی کی اس سلسلہ کی مشہور کتاب ہے، اور بھی متعدد کتب ہیں، اللالی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ، سیوطی کی، الموضوعات الکبریٰ، المصنوعہ فی معرفۃ الموضوع دونوں ملا علی قاری کی، تذکرۃ الموضوعات، شیخ محمد طاہر پٹنی کی، تنزیہ الشریعہ عن الاخبار الشنیعہ، ابن عراق کی، اور اقواء المجموعہ، شوکانی کی، موضوعات المصانیع، قزوینی کی۔

مذکورہ بالا بیان سے تو معلوم ہو گیا کہ صحاح ستہ میں سے صحیحین اور مؤطا مالک طبقہ اولیٰ میں داخل ہیں، اور سنن ابن ماجہ طبقہ ثانیہ میں سے ہے، اور سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی اور نسائی) طبقہ ثانیہ میں سے ہیں اور صحاح ستہ میں سے کوئی کتاب طبقہ رابعہ کی نہیں ہے۔

تنبیہ ۱: جانتا چاہئے کہ شاہ عبدالغفر صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالہ عجالہ نافذہ میں طبقات کتب حدیث چار ذکر فرمائے ہیں، اور فیما یجب حفظہ، للناظر میں پانچ طبقے شمار کرائے ہیں، جیسا کہ ابھی بیان کے کئے گئے سو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عجالہ میں جو تقسیم کی گئی وہ صحت و شہرت دونوں کے اعتبار سے ہے اور فیما یجب حفظہ میں صرف صحت و ضعف کے لحاظ سے ہے، اس لئے اس میں ایک قسم بڑھ گئی۔

تنبیہ ثانی: شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو طبقات کتب کے مراتب قرار دیئے ہیں، ان میں حدیث کی صحت و قوت کا مدار گویا کتابوں پر رکھا ہے، چنانچہ شاہ صاحب قدس سرہ صحیحین کی احادیث کو غیر صحیحین پر مقدم رکھتے ہیں، اور گویا کسی حدیث کا بخاری و مسلم میں ہونا ہی ترجیح کے لئے کافی ہے، یہی مسلک ابن الصلاح محدث کا ہے، لیکن شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے صحت حدیث کا مدار کتابوں پر نہیں رکھا، بلکہ صحت حدیث کا مدار رجال، سند اور اصول نقد پر رکھا ہے، اور یہی مسلک محقق ابن ہمام کا ہے۔

۱۔ مولانا عبدالحلیم چشتی نے عجالہ نافذہ مصنفہ شاہ عبدالغفر صاحب دہلوی کی اردو شرح فوائد جامعہ میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے ترجمہ میں اس موضوع پر قدرے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ عبدالحلیم چشتی مولانا عبدالرشید نعلانی صاحب التعانیف کے برادر ہیں انھوں نے عجالہ نافذہ کی بڑی عمدہ محققانہ اردو زبان میں شرح لکھی ہے، فوائد جامعہ کے نام سے پاکستان کے کافی عرصہ پہلے شائع ہوئی تھی۔

صحابہ ستہ کے مابین فرق مراتب | اب صحاح ستہ کے درمیان آپس میں تفصیلاً فرق مراتب سنئے! سو جانتا چاہئے کہ اصح الستہ تو گویا بالاتفاق بلکہ یہ کہئے عند الجہوری صحیح بخاری ہے، چنانچہ مشہور علی الاستہ ہے، انہ اصح الکتاب بعد کتاب اللہ تعالیٰ۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے، لا اعلم کتاباً اصح من الموطا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ منقول اس وقت کا ہے جبکہ صحیحین کا وجود بھی نہیں ہوا تھا، امام شافعیؒ کی وفات ۲۰۴ھ ہے اور امام بخاریؒ کی ولادت ۲۴۰ھ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام شافعیؒ کے انتقال کے وقت امام بخاریؒ کی عمر صرف دس سال تھی، اسی طرح ابو علی نیشاپوریؒ (یہ عالم صاحب مستدرک کے استاذ ہیں) سے جو مروی ہے ماتحت ادیبہ السماء کتاب اصح من مسلم، اس کی بھی علامہ نے غفلت تو بیہات فرمائی ہیں، مشہور جواب یہ ہے کہ صحیح میں مسلم کی ترجیح مقصود نہیں بلکہ حسن ترتیب اور جودۃ نظم کے اعتبار سے ترجیح مقصود ہے، اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ ترتیب اور حسن سیاق اور دقایق اسناد میں مسلم شریف واقعی سب سے اونچی ہے، وہ ایک مضمون کی جملہ روایات کو مجموعہ طرہاً یکجا نہایت سلیقہ اور عمدگی کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم کے شروع میں اسانید پر کلام کرتے ہوئے اس چیز کا بہت ہی شہود کے ساتھ اظہار فرمایا ہے اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے طرز بیان کی مدح فرمائی ہے۔

بہر حال بخاری شریف کا مرتبہ صحت و قوت میں مسلم سے بڑھا ہوا ہے، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بخاری کی روایات مستحکم فیہا مسلم کی روایات مستحکم فیہا سے کم ہیں، اگرچہ جواب سب کا دیا گیا ہے، چنانچہ صحیح بخاری کی روایات مستحکم فیہا جو صرف بخاری ہی میں ہیں، ان کی تعداد اٹھ ہشت ہے، اور صحیح مسلم کی وہ روایات جو مستحکم فیہا ہیں، پوری ایک سو ہیں، اور ایسی روایات جن کی تخریج دونوں نے کی ہے، یعنی وہ روایات متفق علیہ اور مستحکم فیہا ہیں، ان کی تعداد بتیس ہیں، لہذا مسلم کی مستحکم فیہا روایات بخاری سے ۲۲ زائد ہیں، ان روایات مستحکم فیہا کی تعداد بحساب ابجد بعض علماء نے نظم کی ہے،

فَدَعَدُ الْجَعْفَرُ قَاتِلَ السَّيِّئِ وَبَلَ لَهَا فَاحْفَظْ وَرَقِيَّتْ مِنَ الرَّدِيِّ

۲۲

۱۰

۴۸

ایک دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح کا انتخاب چھ لاکھ احادیث سے فرمایا ہے اور امام مسلمؒ نے صرف تین لاکھ سے انتخاب فرمایا ہے، بخاری شریف کے بعد مرتبہ ہے مسلم شریف کا، پھر اس کے بعد عند الجہوری مرتبہ ہے ابو داؤد کا، لیکن ابن

سید الناس کی رائے یہ ہے کہ سنن ابوداؤد اور مسلم دونوں ایک درجہ میں ہیں، لیکن یہ قول جمہور کے خلاف ہے، اس کے بعد مشہور یہ ہے کہ ترمذی شریف کا مرتبہ ہے، لیکن بہت سے حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ نسائی شریف کا درجہ ترمذی سے اونچا ہے، یہی ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی رائے ہے اور قرین قیاس بھی یہی ہے اس لئے کہ ترمذی کی ایسی روایات متکم فیہا جن پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، تیس ہیں اور نسائی شریف میں صرف دس حدیثیں ایسی ہیں جن پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، اور بعض مغاربہ نے تو یہاں تک کہدیا جیسا کہ علامہ سخاویؒ نے فتح المغیث میں نقل کیا ہے کہ نسائی شریف کا درجہ بخاری سے بھی اونچا ہے، دوسری وجہ وہ ہے جو اسکا واقعہ سے معلوم ہوتی ہے کہ امام نسائی نے جب سنن کبریٰ تالیف فرمائی جس میں سب طرح کی روایات تھیں قوی اور ضعیف تو امیر وقت نے آپ سے سوال کیا، احمہ صحیح؟ فقال لا فقال الاھید فاکتب منه الصحیح، مجرداً فلخص منها الصغری وسواء المجتبى (بالبلد والنون) یعنی کیا اس کی سب احادیث صحیح ہیں؟ امام نسائی نے فرمایا نہیں، تو اس پر امیر نے کہا کہ اس میں سے صرف صحیح روایات الگ لکھیے، اس پر امام نسائی نے سنن کبریٰ کی تلخیص کر کے اس سے صرف احادیث صحیحہ کو لیا، اور اس سنن صغریٰ کا نام المجتبى رکھا یا رکے ساتھ یا المجتبى نون کے ساتھ دونوں قول ہیں، ایک صورت میں ماخوذ ہوگا اجتہاد (بالبار) سے، جس کے معنی ہیں انتخاب اور پسند کرنے کے اور دوسری صورت میں ماخوذ ہوگا اجتہاد (بالنون) سے جس کے معنی پھل وغیرہ چنے کے ہیں، حاصل معنی دونوں کا ایک ہی ہے،

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے یہ ہے کہ نسائی شریف کا مرتبہ ابوداؤد سے بھی اونچا ہے، اور دلیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے، ماخرجت فی الصغری فصعید یعنی میں نے اس سنن صغریٰ میں جتنی روایات ذکر کی ہیں وہ سب صحیح ہیں، اور امام ابوداؤدؒ نے اپنی سنن کے بارے میں فرمایا ہر ما لم اذکر فیہ شیئاً فهو صالح، یعنی جس روایت پر میں کچھ کلام نہ کروں (اور ایسی روایات سنن ابوداؤد میں بہت ہیں)، تو وہ صالح ہے اور صالح عام ہے صحیح و حسن دونوں کو شامل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ سنن صغریٰ افضل ہے سنن ابوداؤد سے۔

سنن ابن ماجہ اور سادس رستہ میں علماء کا اختلاف | اب سب سے اخیر میں سنن ابن ماجہ کا مرتبہ ہے بالاتفاق اس

لئے کہ اس میں بہت سی روایات ضعیف ہیں، حافظ ذہبی کی رائے یہ ہے کہ اس میں ایسی روایات جو حجتہ اور متاہل استدلال نہیں ہیں، وہ تقریباً ایک ہزار ہیں اور ایسی احادیث جو بالکل مطروح اور ساقط الاعتبار ہیں وہ تیس کے قریب ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے تو ان کو موضوعات میں داخل کیا ہے اور حافظ مزیؒ نے قاعدہ کلیہ فرمایا، کل ما

انفرد بہ ابن ماجہ نہوضیف، کہ جو روایت ایسی ہو کہ صرف ابن ماجہ میں ہو اور صحاح ستہ کی کسی دوسری کتاب میں نہ ہو وہ ضعیف ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس قاعدہ کلیہ کو تسلیم نہیں کیا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ علی الاطلاق ایسا نہیں ہے، گویہ صحیح ہے کہ اس میں بہت سی حدیثیں ضعیف اور منکر ہیں۔

حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں لکھا ہے کہ متقدمین نے سنن ابن ماجہ کو اصول اور اہیات کتب میں شمار نہیں کیا، چنانچہ امام نوویؒ نے تقریب میں اہیات کتب صرف پانچ قرار دی ہیں یعنی ان کے نزدیک صحاح ستہ کے بجائے 'عاجز' خمسہ ہے، یعنی صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابو داؤد اور سنن نسائی، ابن ماجہ کو انہوں نے نہیں لیا، کہا جاتا ہے، 'اول من وضعہ الی الاصول ابن طاہر المقدسی' یعنی ابن ماجہ کو کتب صحاح میں سب سے پہلے ابن طاہر المقدسی نے داخل کیا، یہ ابن طاہر المقدسی وہی ہیں جن کی دو کتابیں شروط الائمة الستہ اور اطراف الکتب الستہ بہت مشہور ہیں، ان دونوں کتابوں میں انہوں نے صحاح کی پانچ کتابوں کے ساتھ چھٹی کتاب ابن ماجہ کو بھی لیا ہے، اور بعض حضرات نے بجائے ابن ماجہ کے موطا مالک کو سادس ستہ قرار دیا، چنانچہ زرین بن معاویۃ العبدریؒ انہیں میں سے ہیں بلکہ اصل وہی ہیں، انہوں نے اپنی کتاب تجرید الصحاح میں کتب خمسہ اور بجائے ابن ماجہ کے موطا کی احادیث کو لیا ہے، اسی طرح ابن الاثیرؒ الجزری نے جامع الاصول لا احادیث الرسول میں صحاح ستہ کی احادیث کو جمع کیا ہے، اور ابن ماجہ کے بجائے موطا کو لیا ہے، اور ابو سعید علانی نے بجائے اس کے سنن داری کو سادس ستہ قرار دیا ہے، اور ابوالحسن سندھیؒ فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی للثمار حق ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے فاتمعدیم النظیر فی بابہا۔

صحاح ستہ کی بعض خصوصیات | ہر کتاب کی جو کچھ خصوصیات ہوا کرتی ہیں، صحاح ستہ میں

بخاری شریف میں بڑی خصوصیت و اہمیت اس کے تراجم کو حاصل ہے، چنانچہ مشہور ہے، فقہ البخاری فی تراجمہ حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہ کی تراجم بخاری میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ کی ساری کمائی ان کے تراجم میں ہے، تراجم بخاری میں لطیف اشارات اور دقیق طرق استنباط پائے جاتے ہیں جس سے حضرت امام بخاریؒ کی باریک بینی اور بالغ منظری کا پتہ چلتا ہے، بعض مرتبہ ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں بظاہر کوئی مناسبت نظر نہیں آتی، نیز بعض تراجم مکرر معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ وہاں غرض مختلف ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ شرح بخاری

ملہ اطراف حدیث کی ایک خاص قسم کی کتاب کا اصطلاحی نام ہے، جس کا تعارف انشاء اللہ آگے آئے گا۔

کو اس کے تراجم محل کرنے کے لئے مستقل اصول و ضوابط بنانے پڑے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ لایع میں اولاً شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کے تحریر فرمودہ بیس اصول اور اس کے بعد حضرت شیخ الہند کے بیان فرمودہ پندرہ اصول تراجم نقل فرمائے ہیں، پھر اس کے بعد مختلف شروحوں بخاری میں یا تراجم میں غور کرنے اور شروع کے مطالعہ سے جو اصول خود حضرت شیخ رحمہ اللہ کے ذہن میں آئے ان کو ذکر فرمایا ہے، غرضیکہ سب مل ملا کر ستر اصول ہو گئے جن کو بڑی وضاحت اور ذکر امثلہ کے ساتھ تفصیل سے لامع الدراری کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے، واقعی حضرت شیخ نے حتی الاستطاعۃ تراجم بخاری کے محل کرنے کا حق ادا فرمایا، گو مشہور یہ ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ ابھی تک باقی چلا آ رہا ہے۔

اور صحیح مسلم کی ایک نمایاں خصوصیت اور وصف امتیازی یہ ہے کہ وہ ایک مضمون کی جملہ احادیث کو بڑی خوبصورتی یعنی حسن ترتیب کے ساتھ یکجا بیان فرماتے ہیں، ایک حدیث کی متعدد اسانید کو بڑے سلیقہ سے ذکر فرماتے ہیں، جس کو حضرات محدثین، ی بخوبی سمجھ سکتے ہیں، ہم اور آپ جیسے طلبہ کی رسائی ان باریکیوں تک کہاں ہے، چنانچہ امام نوویؒ نے اپنی شرح مسلم کے شروع میں جا بجا امام مسلمؒ کی اس حسن ترتیب اور جودۃ وضع کا ذکر فرمایا ہے، اس کتاب میں گو سورۃ تراجم ابواب مفقود ہیں لیکن فی الواقع مضامین کے اعتبار سے اصل کتاب محبوب اور مرتب ہے، ہر باب صلاحیت شخص اس کی احادیث پر سرخیاں اور تراجم قائم کر سکتا ہے، چنانچہ موجودہ تراجم جو حاشیہ میں درج ہیں وہ امام نوویؒ شارح مسلم کی جانب سے ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام نوویؒ کے قائم کردہ تراجم صحیح مسلم کے شایان شان نہیں ہیں، اور ان سے کتاب کا حق ادا نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں آپ سے ہو سکے تو آپ حق ادا کر دیجئے خواہ مخواہ کی بات ہے، لوگوں کو رائے زنی اور تنقید میں مزہ آتا ہے، امام نوویؒ کی اس شرح میں بڑی خیر و برکت ہے، مسلم شریف کی نہایت نفیس اور جامع شرح لکھی ہے، فجزاء اللہ عنا احسن الجزاء اور ترمذی شریف کی سب سے اہم قابل اعتناء چیز جو نہایت محنت طلب ہے، اور اس زمانہ میں اس پر کوئی مستقل کتاب نہیں ہے، وہ ان کا قول فی الباب عن فلاں وفلاں ہے، یعنی ان روایات کی تخریج کہ یہ روایات جن کا وہ حوالہ دے رہے ہیں، کہاں اور کس کتاب میں ہیں۔

۱۔ یہ تقریر مشتمل ہے، اور یہ نفی اسی وقت کے اعتبار سے ہے، ورنہ اب قریب ہی میں اس موضوع پر مستقل ایک کتاب کراچی سے شائع ہوئی ہے، جس کا نام ہے، کشف النقاب عما یقولہ الترمذی وفی الباب، اور قدیم شرح نے اس سلسلہ میں جو کتب لکھی ہیں جیسے ابن سید الناس، حافظ عراقی اور حافظ ابن حجر وغیرہ وہ اب نایاب ہیں۔

اور نسائی شریف کی ایک خاص چیز یہ ہے کہ وہ بعض احادیث پر اس طرح کلام فرماتے ہیں، قال ابو عبد الرحمن هذا الحديث خطأ، تو یہاں پر تحقیق طلب چیز یہ ہوتی ہے کہ جس چیز پر مصنف نقد فرما رہے ہیں وہ کیا ہے؟ نیز اس کا مقابل جو صواب ہے وہ کیا ہے،؟ دیے نسائی شریف کے تراجم ابواب کو بھی خاص اہمیت حاصل ہے۔ لیکن چونکہ اس خصوصیت میں بخاری شریف اس سے فائق ہے اس لئے اس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور میرا انداز یہ ہے کہ نسائی شریف کی کتاب الطہارۃ دقیق اور مشکل ہے، اور اس کے ابواب خاص طور سے قابل اعتبار ہیں۔

اور ابن ماجہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بہت سی نادر اور غریب حدیثیں ہیں، نیز چونکہ اس کے اندر ضعاف بکثرت ہیں اور بعض روایات موضوع بھی ہیں، اس لئے اس کو ذرا سنبھل کر پڑھنے اور پڑھانے کی ضرورت ہے، یعنی یہ کہ اس کی احادیث موضوع اور مطروحہ پر تنبیہ اور ان کی نشاندہی کی جائے۔

اور طحاوی شریف کی خصوصیات میں ایک ممتاز چیز اس کی انظار ہیں، امام طحاویؒ اولاً مذہب حنفی کی ترجیح کو بطریق روایت ثابت فرماتے ہیں، اس سے فاسخ ہونے کے بعد دلیل عقلی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور مذہب حنفی کی ترجیح بطریق درایت و نظر عقل بیان فرماتے ہیں،

اب ہم سنن ابوداؤد کی کچھ خصوصیات اور بعض عادات مصنف کو ذکر
خصائص سنن ابوداؤد کرتے ہیں۔

۱۔ سنن ابوداؤد میں منجملہ دیگر خصوصیات کے ایک اہم چیز قال ابوداؤد ہے، اس کی غرض کا جاننا بہت اہم ہے، چنانچہ کبھی تو وہ اس سے اختلاف رواۃ فی الاسناد کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی اختلاف رواۃ فی الفاظ الحدیث کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی صرف تعدد طرق وغیرہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اب ہر مقام پر قال ابوداؤد کا مطلب سمجھنا اور ان اختلافات اور فروق کو سمجھنا جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں، ایک اہم کام ہے ان اقادیل ابوداؤد کی متنی صحیح تشریح و توضیح صاحب بذل المجہود نے کی ہے، ایسی کسی اور شارح نے ہمارے علم کے اعتبار سے نہیں کی ہے۔

۲۔ ایک عادت مصنف کی یہ ہے کہ وہ بعض مرتبہ جب کسی حدیث کی سند کو بیان کرتے ہیں تو وہ ایک سند کے کیسا تھا اسی حدیث کی دوسری سند بھی ساتھ میں چلا دیتے ہیں، اور پھر ہر سند کے جو الفاظ مروی ہوتے ہیں ان کو الگ الگ ممتاز کر دیتے ہیں، اس طرح اگرچہ دوسرے حضرات مصنفین بھی کرتے ہیں لیکن بہت کم، سنن ابوداؤد میں یہ چیز بہت کثرت سے پائی جاتی ہے، غالباً اسی وجہ سے اس کو اس کتاب کے خصائص میں ذکر کیا جاتا ہے۔

۴ مصنف کی ایک عادت یہ ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمۃ الباب کے ذریعہ جمع بین الروایات اور دفع تعارض کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جس کا کتاب کے مطالعہ سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۵ منجملہ اس کے وہ ہے جس کی تصریح مصنف نے خود فرمائی ہے، اپنے اس خط میں جو انھوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابو داؤد اس سنن میں کسی ایسے راوی کی حدیث کو نہیں لائے ہیں، جو ان کے نزدیک متروک ہو۔

۶ اسی طرح مصنف نے اپنی سنن کے بارے میں یہ بھی فرمایا ہے انہا یقدم رواۃ الا قدم علی الا حفظ یعنی اگر کسی حدیث کی دو سندیں ہیں، جن میں سے ایک کے راوی اقدم ہیں (وہ سند عالی اور کم وسائط والی ہے) اور دوسری سند کے راوی احفظ ہیں تو وہ اول الذکر کو اختیار کرتے ہیں، یعنی سند عالی کو اختیار کرتے ہیں گو اس کے رواۃ احفظ ہوں۔

۷ نیز مصنف کی ایک عادت یہ ہے جو ان کے اسی رسالہ مذکورہ سے مستفاد ہے کہ ان کا اصل منشا یہ ہے کہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے اس کے ذیل میں بس ایک ہی روایت لائیں بشرطیکہ اس سے پورا ترجمہ ثابت ہو رہا ہو، اور اگر وہ کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاتے ہیں، تو وہ کسی خاص فائدہ کے تحت ہوتی ہے، مثلاً یہ کہ اس دوسری حدیث میں کسی لفظ کی زیادتی ہے جو اول میں نہیں پائی جاتی یا اور کسی خاص فائدہ کے پیش نظر اس خصوصیت کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کا مقصد جمع روایات اور تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنا ہے، جس کے لئے ایک یا دو حدیثیں کافی ہیں، بخلاف امام نسائی و امام مسلم کے وہ ایک حدیث کو متعدد طرق سے لاتے ہیں ان کے پیش نظر تکثیر طرق ہے، بعض مرتبہ وہ کسی حدیث کو اپنی کتاب میں دس بارہ بلکہ اس سے بھی زائد طرق کے ساتھ لاتے ہیں۔

۸ نیز مصنف نے اس رسالہ میں اپنی ایک عادت یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ وہ بسا اوقات طویل حدیث کا اختصار کرتے ہیں، اور اس حدیث کا صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو ترجمۃ الباب کے مناسب اور اس سے متعلق ہو، اسلئے کہ پوری حدیث ذکر کرنے کی صورت میں اس حدیث کا جو جزو مقصود ہے وہ بعض لوگوں کے حق میں مخفی رہ سکتا ہے، یعنی یہ پتہ چلنے میں دشواری ہوگی کہ اس طویل حدیث کا کونسا حصہ مقصود ہے۔

۹ نیز ایک خصوصیت اس کی حسب تصریح مصنف یہ ہے کہ انھوں نے اس کتاب کی احادیث جو صرف چار ہزار آٹھ سو ہیں ان کا انتخاب پانچ لاکھ احادیث سے کیا، جبکہ مسلم کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس کا انتخاب تین لاکھ احادیث سے ہے۔

۱۰ اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ اول السنن ہے، یعنی اس طرز کی یہ پہلی کتاب ہے، اور

اس سے پہلے حدیث کی تصانیف جو اجماع اور مسانید کے قبیل سے تھیں۔

۱۔ نیز ایک خصوصیت اس کی یہ ہے کہ احادیث احکام پر ایسی جامع کتاب اس سے پہلے نہیں لکھی گئی، فقہی احادیث کا جتنا بڑا ذخیرہ اس میں پایا جاتا ہے کسی دوسری کتاب میں نہیں ہے، چنانچہ بعض علماء جیسے ابن الاعرابی و امام غزالی نے تصریح فرمائی ہے کہ کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے۔

۲۔ اس کتاب کے بارے میں ایک بات یہ بھی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں فرمایا: من اراد ان یستمسک بسنتی فلیقرأ سنن ابی داؤد جو میری سنت کے ساتھ تمسک یعنی اتباع کرنا چاہے اس کو سنن ابو داؤد پڑھنا چاہئے، اور خواب دیکھنے والے کہا گیا ہے کہ ابو العلاء الوادریٰ ہیں۔

یہ بحث بھی خصائص ابو داؤد میں سے ہے، اور علماء ماسکت عنہ ابو داؤد کی بحث کے مابین اختلافی ہے، اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ امام

ابو داؤد روایات کی تخریج کے ضمن میں اختلاف رواۃ فی الاسناد کو بھی بیان فرماتے رہتے ہیں، اور پھر جس راوی کی متابعت ان کے علم میں ہوتی ہے اس کو بھی ذکر فرمادیتے ہیں جس سے ایک روایت کا رائج اور دوسری کا مرجوح ہونا خود ہی مستفاد اور مترشح ہو جاتا ہے، غرضیکہ ایسا منبع اختیار فرماتے ہیں جس سے فن حدیث سے مناسبت رکھنے والے باخبر حضرات انداز لگا سکتے ہیں کہ یہ روایت کس درجہ کی ہے، اور بعض مرتبہ مصنف خود کسی طریق کے رائج ہونے کی تصریح یا کم از کم اشارہ فرمادیتے ہیں، لیکن بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ روایت ذکر کرنے کے بعد بالکل خاموش چلے جاتے ہیں، روایت میں کوئی اختلاف یا کسی قسم کا کوئی اضطراب کچھ نہیں بیان فرماتے، اب یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرما رہے ہیں وہ کس درجہ کی ہے، ہاں اس قسم کی روایات کے بارے میں مصنف نے اس رسالہ میں جو اہل مکہ کے نام ہے، لکھا ہے ما لحدیث کو فیہ شیئا فهو صالح یعنی جس حدیث پر میں کوئی کلام نہ کروں اس کو صالح یعنی قابل احتجاج سمجھنا چاہئے، اب مصنف نے تو فرمادیا کہ اس طرح کی روایت میرے نزدیک معتبر اور قابل استدلال ہوتی ہے، لیکن حضرات محدثین کا اس میں اختلاف ہے، اور اس میں تین قول مشہور ہیں، ایک قول وہ ہے جس کو ابن منذر اور ابن السکون نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ ماسکت علیہ ابو داؤد بلا تردد حجتہ اور صحیح ہے، دوسرا قول وہ ہے جس کو امام نووی اور ابن الصلاح نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ اگر خارج سے اس کا ضعف ثابت نہ ہو تو وہ حسن کے درجہ میں ہے حجتہ اور قابل استدلال ہے، تیسرا قول وہ ہے جس کو حافظ ابن حجر نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرمائیں اس روایت کا کوئی شاہد اور موید تلاش کیا جائے، اگر اس روایت کا کوئی شاہد مل جائے تب تو وہ حجت ہوگی ورنہ وہ روایت قابل توقف ہے، اور حافظ نے اپنے اس قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ

مصنف نے اپنے رسالہ میں یہ بھی تحریر فرمایا ہے و ما فیہ وہن شدید بینتہ، یعنی جس روایت میں شدید ضعف ہوتا ہے تو میں اس کو بتلادیتا ہوں، حافظ کہتے ہیں کہ مصنف کے اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ جہاں پر وہن غیر شدید ہوتا ہے اس کو نہیں بیان فرماتے بلکہ سکوت فرما جاتے ہیں، جب یہ صورت حال ہے تو ماسکت علیہ ابو داؤد کو مطلقاً کیسے حجتہ مان لیا جائے، نیز وہ فرماتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی روایت کی سند میں کوئی ضعیف راوی ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود مصنف وہاں سکوت فرماتے ہیں، جیسے مثلاً عبداللہ بن لہیع اور صالح مولی التوامہ وغیرہ نیز بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ کسی ضعیف راوی کی بنا پر ایک جگہ کسی روایت پر کلام فرما دیتے ہیں، پھر دوسری جگہ جب وہ راوی کسی روایت میں آتا ہے تو ماسبق پر اعتماد کرتے ہوئے اس پر کلام نہیں فرماتے، لیکن دیکھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ مصنف اس پر سکوت فرما رہے ہیں، غرضیکہ ان تمام وجوہ کا مقتضی حافظ نے یہ نکالا کہ ماسکت علیہ ابو داؤد کا حکم توقف ہے، کہ جب تک اس کا شاہد اور مؤید نہ ملے اس کو حجتہ نہ قرار دیا جائے، ایک چوتھا قول یہاں پر وہ ہے جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنا ہے وہ یہ کہ ماسکت علیہ ابو داؤد میں حافظ منذری کو دیکھنا چاہئے، اگر وہ بھی سکوت کریں تب تو ماسکت علیہ ابو داؤد حجتہ ہے ورنہ نہیں، چنانچہ بعض مقامات ایسے ہیں جہاں مصنف نے تو سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذری نے وہاں پر کلام فرمایا ہے، یہ منذری وہی حافظ زکی الدین منذری ہیں جو الترغیب والترہیب، حدیث کی مشہور کتاب کے مصنف ہیں، بڑے مبصر اور ناقد بن حدیث میں سے ہیں، انھوں نے سنن ابو داؤد کا اختصار کر کے اس کی شرح فرمائی ہے۔

سنن ابو داؤد میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟ ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ اس سنن میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟ علامہ سخاوی نے فتح المغیث میں لکھا ہے کہ سنن ابو داؤد میں ایک حدیث ثلاثی ہے، اور یہ حدیث وہ ہے جو حوض کوثر کے بیان میں ہے جس کے راوی حضرت ابو ہریرۃ الاسلمی ہیں، مضمون اس کا یہ ہے کہ ایک بار عبید اللہ بن زیاد امیر کوفہ نے ان صحابی کو اپنی مجلس میں طلب کیا، چنانچہ وہ تشریف لے گئے، امیر نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو اس لئے بلایا ہے تاکہ آپ سے معلوم کر دوں کہ آپ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حوض کوثر کے بارے میں کچھ سنا ہے یا نہیں، اس حدیث کی تخریج امام ابو داؤد نے اواخر کتاب یعنی شرح السنہ میں، باب فی الخوض کے تحت فرمائی ہے، اس کے بارے میں علامہ سخاوی نے لکھا ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے ثلاثی ہے، لیکن یہ ان کا تسامح ہے، سند حدیث پر نظر ڈالنے سے اول و ہلہ میں بے شک یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثلاثی ہے، لیکن

لہ امام ابو داؤد کا یہ رسالہ بعض نسخ ابو داؤد کے اول یا اخیر میں مطبوع ہے، قابل مطالعہ ہے اور علامہ زاہد کوثری کی تحقیق کیساتھ معرشتائے ہونچکا

غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ثلاثی نہیں بلکہ رباعی ہے البتہ اس حدیث کو رباعی فی حکم ثلاثی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس حدیث کو صحابی سے روایت کرنے والے تابعی ہیں اور تابعی کے شاگرد بھی تابعی ہیں، لہذا اتحاد طبقہ کی وجہ سے دو راوی ایک کے حکم میں ہو سکتے ہیں، سو اس لحاظ سے اس کو ثلاثی کہا جاسکتا ہے۔

اس حدیث کو بعض حضرات نے حدیث الدرداء سے تعبیر کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ابو ہریرہ سلمی صحابی راوی حدیث درداء یعنی پستہ قد اور ہماری بدن تھے، اور عبید اللہ بن زیاد نے ان کو دیکھ کر بطور طنز درداء کہا تھا جس کو سن کر ابو ہریرہ نے ناگواری کا اظہار فرمایا تھا

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیث ثلاثی کا مطلب یہ ہے کہ مصنف کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان

کتب صحاح میں ثلاثیات کا وجود

صرف تین راویوں کا واسطہ ہو اور اگر صرف دو ہوں گے تو اس کو ثنائی کہا جائے گا، صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں حدیث ثنائی نہیں ہے، البتہ موطا مالک میں بعض روایات ثنائی پائی جاتی ہیں، اور ثلاثیات صحاح ستہ میں سے بعض میں ہیں اور بعض میں نہیں، ترمذی شریف میں صرف ایک حدیث ثلاثی ہے جو کتب الفتن میں ہے، جس کے راوی حضرت انس بن مالک ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یا قحط الناس زمان الصالحین علی دینہ کا بعض علی الجسر، یعنی لوگوں پر ایسا زمانہ آنے والا ہے جس میں دین پر قائم رہنا ایسا مشکل ہوگا جیسے چنگاری کو ہاتھ میں لینا، اور ابن ماجہ میں پانچ ثلاثیات ہیں اور سب سے زیادہ بخاری شریف میں ہیں اس میں بائیس حدیثیں ثلاثی ہیں، اور نسائی و مسلم شریف میں کوئی حدیث ثلاثی نہیں ہے، ان دونوں کتابوں میں زائد سے زائد علوسند شکل رباعی ہے اور تمام صحاح ستہ میں رباعی بکثرت ملتی ہیں،

وسائط (یعنی رجال سند) کا کم ہونا محدثین کی اصطلاح میں علوسند کہلاتا ہے، اور جس سند کے راوی کم ہوتے ہیں اس کو سند خالی کہتے ہیں، اور اس کا مقابل ہے سند سافل یا بازل، صحاح ستہ میں زائد سے زائد جو نزول ہے وہ عشاری ہے، چنانچہ ترمذی اور نسائی میں ایک حدیث عشاری ہے، یعنی وہ حدیث جس کی سند میں صاحب کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان دس راویوں کا واسطہ ہو۔

ابن جوزیؒ کے تشد فی الروایات کی وجہ سے علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے القول للدد فی الذب عن مسند احمد، لکھی جس میں انہوں نے مسند احمد کی ایسی جوہیں پر نقد کیا ہے، اس سلسلہ میں مستقل تصانیف ہیں، چنانچہ

الروایات المنتقاة لابن الجوزی

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے القول للدد فی الذب عن مسند احمد، لکھی جس میں انہوں نے مسند احمد کی ایسی جوہیں پر نقد کیا ہے، جس پر ابن الجوزیؒ نے وضع کا حکم لکھا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ ان جوہیں روایات میں عجب یہ ہے کہ ایک روایت مسلم شریف کی بھی وہذا غفلة شدیدة منه اور علامہ سیوطیؒ نے ایک

رسالہ لکھا ہے جس کا نام القول الحسن فی الذنب عن السنن ہے اس میں انہوں نے ایک سو بیس احادیث سے زائد کا اشتہار کیا ہے جن میں ایک روایت بخاری نسخہ حاد بن شاہر کی اور ایک روایت مسلم شریف کی ہے، ایک دوسری کتاب علامہ سیوطیؒ کی التعقیبات علی الموضوعات ہے جس میں انہوں نے جیسا کہ حضرت شیخ نے مقدمہ لائح میں تحریر فرمایا ہے، تین سو احادیث کو مستثنیٰ کیا ہے، جن میں سے ایک روایت مسلم کی اور ایک بخاری کی ہے، اور ۳۸ روایات مسند احمد کی ہیں اور ۱۹ حدیثیں سنن ابوداؤد کی ہیں، اور دس نسائی شریف کی ہیں، اور تیس ترمذی شریف کی اور اتنی ہی ابن ماجہ کی ہیں، اور ساٹھ مستدرک حاکم کی ہیں، ان سب احادیث کے بارے میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں، سنن ابوداؤد کی جن نو روایات پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، وہ یہ ہیں،

۱۔ حدیث صلوۃ التسبیح

۲۔ حدیث ابی بن عمارہ فی عدم توقیت السج

۳۔ حدیث معاذ بن جبل فی جمع التقدیم فی السفر

۴۔ حدیث للسائل حق وان جاء علی فرس،

۵۔ حدیث لا تمنع ید لاس اخبرہ العنت فی کتاب النکاح

۶۔ حدیث من سئل عن علم فکتہ الجمل بلجام من نار

۷۔ حدیث لا تقطعوا اللحم بالکین،

۸۔ حدیث القدیریہ بحسب ہذہ الامۃ

۹۔ حدیث المؤمن غرہ کریم والمنافق خبث لیم

علامہ سیوطیؒ نے ان میں سے بعض کا تو القول الحسن فی الذنب عن السنن میں جواب دیا ہے اور بعض کا التعقیبات علی الموضوعات میں، یعنی یہ ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں بھی علاوہ ابن ماجہ کے، ان شام اللہ تعالیٰ کوئی حدیث موضوع نہیں ہے، ہم نے یہ بات الفیض السہائی کے مقدمہ

۱۔ سنن ابوداؤد کی ان روایات کو موضوع کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے اس تصریح کے ساتھ یہ فرمایا ہو کہ فلاں فلاں حدیث جو سنن ابوداؤد یا ترمذی میں ہے وہ موضوع ہے بلکہ انہوں نے تو صرف احادیث موضوعہ پر ایک ضخیم کتاب لکھی ہے اس میں انہوں نے صرف ان روایات کو جو ان کی تحقیق میں موضوع تھیں جمع فرمایا، اب چونکہ ان کا تشدد علماء کے مابین مشہور تھا، اس لئے علامہ نے ان کی اس کتاب کا اس نیت سے جائزہ لیا کہ ان احادیث میں کوئی حدیث ایسی تو نہیں جو صحاح میں سے کسی میں موجود ہو، اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد میں ایسی روایات نولتی ہیں،

میں بھی لکھی ہے

امام ابو داؤد کی شرط تخریج

منجملہ ان امور کے جن کا جاننا طالب حدیث کے لئے اہم اور مفید ہے وہ شروط ائمہ حدیث ہے، تم شروع و حواشی کے اندر کثرت سے دیکھو اور پڑھو گے کہ فلاں حدیث چونکہ امام بخاری کی شرط کے مطابق نہیں تھی، یا فلاں مصنف کے چونکہ شرط کے مطابق نہیں تھی، اس لئے انھوں نے اس کو اپنی کتاب میں نہیں لیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات محدثین و مؤلفین صحاح ستہ کی تخریج احادیث کے لئے اپنی اپنی کچھ خاص شرطیں ہیں کہ جو روایت ان کے نزدیک ان کی اختیار کردہ شرائط اور معیار پر اترتی ہیں ان ہی کو وہ اپنی کتاب میں جگہ دیتے ہیں، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لایع میں تحریر فرمایا ہے کہ شرائط محدثین کے سلسلہ میں بہت سی کتابیں اور رسائل تصنیف کئے گئے، چنانچہ حازمی کی شروط الاثمتہ الخمسة مشہور و معروف ہے جس پر علامہ زاہد الکوثرؒ کی تعلیق بھی ہے، اسی طرح ابن طاہر المقدسی کی شروط الاثمتہ الستہ اسی موضوع پر مستقل کتاب ہے، اور اس سے پہلے بھی بلکہ یہ کہنے کے سب سے پہلے امام ابو عبد اللہ بن مندہؒ نے جو چوتھی صدی کے علماء میں سے ہیں، اس موضوع پر کتاب لکھی ہے، بہر حال ضرورت یہ ہے کہ یہ جانا جائے کہ امام ابو داؤدؒ کی اس کتاب میں کیا شرائط ہیں؟ جس کو ملحوظ رکھتے ہوئے وہ اپنی اس سنن میں روایات لیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں مجھے ایک بہت مختصر اور جامع بات معارف السنن میں ملی، جو انھوں نے علامہ النور شاہ کشمیریؒ سے نقل کی ہے، اس میں مختصر انداز میں اکثر صحاح ستہ کے مصنفین کی شرائط کو بیان کر دیا ہے، اس کو ہم بیان کرتے ہیں جس سے امام ابو داؤدؒ کی شرط کا بھی علم ہو جائے گا، لیکن ان شرائط کے جاننے سے پہلے یہ بات بھی سمجھ لینا چاہئے کہ بعض علمائے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان حضرات مصنفین صحاح ستہ نے کسی مقام پر یہ تصریح نہیں کی کہ ہماری اس تصنیف میں فلاں فلاں شرط ہے، بلکہ صورت حال یہ ہے کہ حضرات محدثین نے ان صحاح ستہ کا مطالعہ کر کے ان کے مصنفین کا طرز عمل دیکھ کر کہ اپنی کتاب میں روایات لینے کی ترتیب کیا ہے، اور کس درجہ کی روایات کو لیتے ہیں ان چیزوں کو بغور دیکھ کر اپنے انداز سے یہ بات بیان کی ہے کہ فلاں مصنف کی شرط تخریج یہ ہے اور فلاں کی یہ ہے، اب سنئے وہ شرائط جن کو مولانا یوسف بنوریؒ نے علامہ النور شاہ کشمیریؒ کے حوالہ سے معارف السنن میں ذکر کیا ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

امام بخاریؒ کی شرط الاتقان و کثرة ملازمة الراوی للشیخ ہے، یعنی امام بخاریؒ ایسے راوی کی روایت کو لیتے ہیں جس میں دو مفتیں پائی جائیں، اول اتقان جس کا حاصل یہ ہے کہ راوی کے اندر قوت حفظ کے ساتھ اہتمام

حفظ کی شان موجود ہو، دوسری صفت ملازمتہ اشیع ہے، یعنی اپنے شیخ کی خدمت میں حاضر باشی اور طولِ صحبت اس کو حاصل ہو۔

امام مسلم کی شرط صرف اتقان ہے، کثرت ملازمتہ شرط نہیں بلکہ ان کے نزدیک تو صرف امکان لغت اور معاشرت بین الراوی والمرادی عنہ کافی ہے۔

امام ابوداؤد و امام نسائی کی شرط صرف کثرت ملازمتہ ہے نہ کہ اتقان۔

امام ترمذی کے نزدیک دونوں کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

صاحب منہل نے ابن مندہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابوداؤد کی شرط ایسے رواۃ کی احادیث کی تخریج کرنا ہے جن کے ترک پر اجماع نہ ہو (یعنی جو بالاجماع متروک نہ ہوں) اسی کے ساتھ سند میں انقطاع و ارسال نہ ہو بلکہ حدیث متصل السند ہو۔

سنن ابوداؤد کے نسخے اور تعدد نسخ کا منشاء | جانا چاہئے کہ ان کتب صحاح کے نسخے مختلف ہیں

پر یہ سوال ہوتا ہے کہ تعدد نسخ کا منشاء کیا ہے؟ سو جانا چاہئے کہ ہمارے زمانہ میں تحصیل حدیث کا طریقہ اور صورت یہ ہوتی ہے کہ طالب علم حدیث کی کتاب سامنے رکھ کر کسی استاذ سے اس کو سمجھے اور پڑھے، اور جس زمانہ کی یہ تصانیف ہیں صحاح ستہ وغیرہ اس زمانہ میں مطابقت نہیں تھے، اس طریقہ سے کتب حدیث کے نسخے مطبوعہ نہیں ملتے تھے جس طرح اس زمانہ میں ملتے ہیں بلکہ اس زمانہ میں تحصیل حدیث اس طرح پر ہوتی تھی کہ ایک طالب حدیث کسی محدث کی خدمت میں جاتا ہے اور ان کی خدمت میں جا کر عرض کرتا ہے کہ میں آپ سے آپ کی روایات کا سماع کرنا چاہتا ہوں اور ان کو معلوم کرنا چاہتا ہوں، اس پر وہ محدث اپنی اصل کتاب سے یا اپنے حافظے سے اپنے شاگردوں کو ان احادیث کا اظہار کرا دیتے تھے، وہاں طالب علم کا مقصود پڑھنے سے متون احادیث اور ان کی اسانید کو حاصل کرنا ہوتا تھا، جو پہلے سے ان کے علم میں یا کسی کتاب میں ان کے پاس موجود نہ ہوتی تھیں، گویا اصل روایات کو حاصل کرنا مقصود ہوتا تھا، اور اس زمانہ میں یہ صورت حال نہیں ہے، بلکہ اب تو یہ ہے کہ جن احادیث کو وہ استاذ سے پڑھنا چاہ رہا ہے جس طرح وہ استاذ کے پاس مطبوعہ کتاب میں موجود ہیں اسی طرح وہ احادیث خود شاگرد کے پاس پہلے سے موجود اور محفوظ ہیں، اب جب یہ بات ہے کہ اس زمانہ میں تلامذہ اپنے استاذ سے احادیث سن کر لکھتے اور جمع کرتے تھے، ظاہر ہے لکھنے والے

شاگرد مختلف ہوتے ہیں، بعض شاگردوں نے اس سال پڑھا اور بعض نے گذشتہ، اور بعض نے گذشتہ سے گذشتہ، اسی محدث سے سن سنکر احادیث لکھیں تو جس سال اس محدث نے اپنے شاگردوں کو جتنی روایات کا املا کر دیا ان کے پاس اتنی محفوظ ہو گئیں، اب استاذ کے املا کرانے میں مختلف سنیں میں روایات میں کمی و زیادتی ہوتی تھی، جیسا کہ اس زمانہ میں آپ لوگ اساتذہ کی تقریر ضبط کرتے ہیں تو یہ ضروری نہیں کہ جتنی تقریر استاذ نے اس سال کی ہے اتنی ہی تقریر گذشتہ سال کی ہو، بلکہ کلام کی کمی و زیادتی میں یقیناً فرق ہوتا ہے اسی طرح اس زمانہ میں نفس روایات کی تعداد میں کمی و زیادتی کا فرق ہو جاتا تھا، سو یہ ہے منشاء اختلاف نسخ اور تعدد نسخ کا، اب ہمیں یہ بتلانا ہے کہ اس کتاب کے کتنے نسخے ہیں، سو اس کے بہت سے نسخے ہیں جن میں زیادہ مشہور امام ابو داؤد کے چار تلامذہ کے چار نسخے ہیں، جن کو حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ نے بذل الجہود کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے۔

۱۔ ایک نسخہ ابو علی نووی کا ہے جن کا پورا نام محمد بن احمد عمر البصری ہے، المتوفی ۶۷۲ھ واللہ ولی منسوب الی بیع اللہ، یعنی نووی موتی کی خرید و فروخت کرنے کی طرف منسوب ہیں، غالباً ان کے یہاں جواہرات، موتیوں وغیرہ کی تجارت ہوتی ہوگی، ہمارے یہاں (بلاد مشرق میں) یہی نسخہ رائج ہے، انہوں نے ۷۳۵ھ میں اس کو امام ابو داؤد سے روایت کیا ہے اور یہ آخری املا ہے جو انہوں نے سنہ مذکور میں کرایا، کیونکہ یہی سال مصنف کا سنہ وفات ہے، اسی وجہ سے یہ نسخہ اصح النسخ سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا نسخہ ابن داسہ کا ہے جن کا پورا نام ابو بکر محمد بن بکر بن داسہ التمار البصری ہے، بلاد مغرب میں یہی نسخہ مشہور ہے، امام ابو سلیمان الخطابی جو مشہور شراح حدیث میں سے ہیں، اور سنن ابو داؤد کے بھی شارح ہیں انہوں نے سنن ابو داؤد براہ راست ابن داسہ سے اخذ کی ہے، وہ فرماتے ہیں: قراءتہ بالمصرۃ علی ابی بکر بن داسہ، اور پھر اخذ کرنے کے بعد اپنے اسی نسخہ پر شرح بھی لکھی ہے جو معالم السنن کے نام سے مشہور ہے ابن داسہ اور نووی کے نسخوں میں فرق صرف مقدم و تاخیر کا ہے کمی و زیادتی کا نہیں۔

۳۔ تیسرا نسخہ ابو یسعی الرطبی کا ہے، ان کا پورا نام ابو یسعی النخعی بن موسی الرطبی ہے، وراق ابو داؤد کے لقب سے مشہور ہیں، وراق کے معنی بظاہر محافظ کتب خانہ کے ہیں، وھذہ النسخۃ تقارب نسخۃ ابن داسہ۔

۴۔ چوتھا نسخہ ابن الاعرابی کا ہے، ان کا نام ابو سعید احمد بن محمد ہے، المتوفی ۷۸۵ھ۔

ابن الاعرابی کنیت سے مشہور ہیں، یہ نسخہ ناقص ہے اس میں کتاب الفتن، کتاب الملاحم، کتاب الحروف، اور اسی طرح نصف کتاب اللباس نہیں ہے۔

۵۔ پانچواں نسخہ ابوالحسن عبدی کا ہے، اس نسخہ میں بعض رواۃ اور اسانید پر ایسا کلام ہے جو دوسرے نسخوں میں نہیں پایا جاتا نبہ علیہ الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ۔

الشروح والحواشی

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ بذل میں (جو کہ ہنوز غیر مطبوع ہے) بیس سے زائد اس کی شروح گنوائی ہیں، اس کی پانچ شروح تو مشہور اور کامل ہیں، اکثر ان میں سے مطبوع بھی ہیں۔

۱۔ معالم السنن، یہ شرح امام ابوسلیمان حمد بن ابراہیم الخطابی المتوفی ۳۸۰ھ کی تالیف ہے، ان کی یہ شرح نسخہ ابن داسہ پر ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے بیان کیا، اور یہ شرح کامل جامع و مختصر ہے، بندہ کا خیال تھا کہ یہ غالباً اقدم الشروح ہے، اس کے بعد اس بات کی تصریح مجھ کو فیض الباری میں مل گئی کہ یہ اس کتاب کی سب سے پہلی شرح ہے۔

۲۔ ایک شرح شہاب بن رسلان نے بھی لکھی ہے جو حافظ ابن حجر کے شاگرد ہیں ان کی یہ شرح شرح ابن رسلان کے نام سے مشہور ہے، سنہ ۸۰۰ھ کے یہ شرح کافی مبسوط آٹھ جلدوں میں ہے، لیکن اس کا کامل نسخہ دستیاب نہیں ہے، اس کی متفرق جلدیں بعض حضرات کے پاس محفوظ ہیں، اس کے دو جز حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ حجاز مقدس سے اپنے اہتمام سے نقل کر کر یہاں لائے تھے، جو مظاہر علوم کے کتب خانہ میں محفوظ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اس شرح کی بہت تعریف فرماتے تھے، اور حضرت نے اس کے موجودہ اجزاء سے اپنی تالیفات میں کافی استفادہ فرمایا ہے۔

۳۔ مرقاۃ الصعود الی سنن ابوداؤد یہ علامہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی تصنیف ہے، علی بن سلیمان الدمشقی نے اس شرح کی تلخیص کی ہے، اور اس تلخیص کا نام ہے درجاء مرقاۃ الصعود، حضرت سہارنپوری بذل الجہود میں جو فرماتے ہیں کذا فی الشرح اس سے بھی شرح مراد ہوتی ہے۔

۴۔ المحقر للمندری، اس کا نام مصنف نے التجبسی رکھا ہے، حافظ زکی الدین منذریؒ اور ان کی اس شرح کا ذکر

۱۔ ابن الاعرابی ہذا غیر ابن الاعرابی اللغوی المشہور، دہو محمد بن زیاد المتوفی ۳۳۰ھ و ہذا الثانی اقدم من صاحب النسخۃ
انفادہ مولانا سید بانہوری،

ہمارے کلام میں پہلے آچکا۔

۵۔ تہذیب السنن۔ یہ علامہ ابن قیمؒ کی تصنیف ہے، اس میں ہر حدیث پر کلام نہیں ہے، بلکہ چیدہ چیدہ ابواب پر شارح نے کلام کیا ہے، اور بعض جگہ خوب تفصیل سے لکھا ہے کوئی کسر نہیں چھوڑی۔

یہ پانچ تو قدیم اور مشہور شرحیں ہیں، اور تین شرحیں اس کی بعد کی ہیں، جن کو شروع جدیدہ کہنا مناسب ہے۔
۱۔ عون المعبود شرح سنن ابوداؤد۔ یہ ایک اہل حدیث عالم نے لکھی ہے جن کا نام محمد اشرف عظیم آبادی ہے یہ شرح مکمل ہے، اور چار ضخیم جلدوں میں ہند میں طبع ہو چکی ہے، اس شرح میں فوائد حدیثیہ کافی ہیں، لیکن شارح سے محل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں بہت سی جگہ تسامح ہوا ہے جن کی ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل الجہود میں متعدد مقامات پر تنبیہ اور نشانہ دی فرمائی ہے، اور چونکہ اہل حدیث وغیرہ مقلد ہیں اس لئے علماء مقلدین خصوصاً احناف پر استیلاۃ لسان (زبان درازی) کی ہے، جس کی وجہ سے ہمارے حضرت سہارنپوریؒ ان سے ناخوش تھے، جس کا ذکر خود حضرت نے مقدمہ بذل میں فرمایا ہے، اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ میں اس شرح سے کوئی مضمون اپنی شرح میں اس وقت تک نقل نہیں کرتا جب تک میں اس مضمون کو اصل کتاب یعنی منقول عنہ میں نہ دیکھ لوں۔

۲۔ بذل الجہود فی محل ابی داؤد جو ہمارے اور آپ کے لئے محتاج تعارف نہیں یا کم از کم نہیں ہونی چاہیے، یہ شرح مخدوج پانچ ضخیم جلدوں میں ہے، محل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں اس سے بہتر کوئی شرح نہیں ہے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے اپنے اخیر زمانہ حیات میں اس کو اپنے حواشی کے اضافہ کے ساتھ بیروت سے مصری طرز پر طبع کرایا ہے، جو بیس جلدوں میں ہے۔

اس شرح کی تالیف میں حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ کے تقریباً دس سال صرف ہوئے، اس تالیف میں حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ حضرت سہارنپوریؒ کے دست راست تھے، اور حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل الجہود میں اس تعاون کا ذکر کرتے ہوئے میرے بارے میں تحریر فرما دیا تھا جو جدیریان یسب الیہ هذا الشرح، اس عبارت کو میں نے اپنے ہاتھ سے قلمزد کر دیا تھا، جب حضرت سہارنپوریؒ کی اس پر نظر پڑی تو بوجھایہ کیا کیا؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت اس میں بذل کی اہانت ہے، حضرت خاموش ہو گئے، حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل میں حضرت شیخؒ کی اس تالیف میں اعانت کا تذکرہ ان لفظوں سے کیا ہے۔

واعاننی علیہ بعض احبائی خصوصاً منہم عزیز ذی وقرة عینی وقلبی الحاج الحافظ المولوی محمد ذکر یا بن مولانا الحاج الحافظ المولوی محمد یعنی الحانہ دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ بذل الجہود پر

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے بڑے قیمتی حواشی ہیں، ان میں سے بہت سے حواشی بذل الجہود مصری کے ساتھ حاشیہ پر طبع ہو گئے ہیں، احقر نے بذل الجہود سے استفادہ کے ساتھ ان حواشی سے بھی استفادہ کیا ہے اس تقریر ابوداؤد میں ناظرین بذل الجہود اور حضرت شیخ کے ان حواشی کا بکثرت حوالہ پائیں گے، امید ہے کہ یہ تقریر بذل الجہود شریف کے مضامین عالیہ کی طرف رسائی کا ایک عمدہ اور آسان ذریعہ ہوگی۔

۳۔ المنہل العذب المورود فی شرح سنن ابی داؤد، یہ محمود بن محمد بن خطاب سبکیؒ کی تصنیف ہے، علامہ ازہر میں سے جو بڑے جید عالم ہیں اور مالکی مسلک ہیں ان کی یہ شرح پوری نہیں ہے عمر نے وفاتہ کی جس کی وجہ سے شرح کی تکمیل نہ ہو سکی، یہ شرح مالک عربیہ میں مطبوع و دستیاب ہے، ان کا طرز علامہ عینیؒ کے اس طرز سے ملتا جلتا ہے جو انہوں نے شرح بخاری میں اختیار کیا ہے، اور اس کے دو تین حواشی مشہور و معروف ہیں ۱۔ فتح الودود، یہ ابو الحسن محمد بن عبد البہادی السندی المتوفی ۱۱۳۹ھ کا حاشیہ ہے، موصوف مسلک حنفی ہیں علامہ سیوطیؒ کی طرح ان کے بھی تمام صحاح ستہ پر حواشی ہیں۔

۲۔ التعلیق الممودیہ مولانا فخر الحسن گنگوہی المتوفی سنہ ۱۳۰۶ھ کا حاشیہ ہے، جو حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کے تلامذہ میں سے ہیں،

۳۔ انوار المحسود علی سنن ابی داؤد، یہ دراصل حضرت شیخ الہند، حضرت مولانا غلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، ان حضرات کی درسی متعارف کا مجموعہ ہے، جن کو کسی صاحب نے جمع کیا ہے،

اس کے علاوہ اور بہت سے حضرات نے اس کی شرح لکھنی شروع کی لیکن تکمیل نہ ہو سکی چنانچہ امام نوویؒ نے بھی شروع کی علامہ عینیؒ نے بھی شروع کی جس کا انہوں نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں حوالہ بھی دیا ہے، اسی طرح حافظ عراقیؒ نے باب مسجد المسہود تک کی شرح سات جلدوں میں لکھی، کہا گیا ہے کہ اگر یہ شرح پوری کتاب کی اسی بسط کے ساتھ لکھی جاتی تو چالیس جلدوں میں پوری ہوتی۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا معمول ہماری طابعی کے زمانہ سے

آداب طالب حدیث

قبل ابوداؤد شریف کے سبق میں، اور اس کے بعد ہماری طابعی کے دور میں بخاری شریف کے سبق میں طالب حدیث کے لئے دس آداب بیان فرمیلنے کا دستور تھا میں بھی عام طور سے سبق میں ان ہی دس آداب کو بیان کیا کرتا ہوں کبھی ذرا تفصیل سے اور کبھی اختصار کے ساتھ، اس وقت بھی مختصراً ہی سنئے!

۱۔ اخلاص نیت ۲۔ اہتمام المحضور فی الدرس یعنی سبق کی پابندی، میں نے اپنی طابعی کے زمانہ میں بحمد اللہ

خوب پابندی کی ہے، مجھے یاد نہیں کہ میں نے کبھی شرح جامی کے سبق میں بھی پورے سال میں ایک غیر ماضی کی ہو چہ جائیکہ حدیث کے سبق میں بھی نہیں کہ غیر ماضی نہیں بلکہ رخصت بھی نہیں لی، اس لئے کہ جو سبق استاذ کے سامنے پڑھنے سے رہ گیا بس سمجھو کہ وہ رہ ہی گیا، غیر ماضی میں تعلیم کا بڑا نقصان ہے، اور یہ بے برکتی کا باعث ہے، ۲۔ الامطاف یعنی صف بندی، طلبہ سبق میں صف بنا کر قاعدہ سے مل سکتے ہیں یہ نہیں کہ درس گاہ میں دیر سے پہنچ رہے ہیں، اور چپکے سے آکر پیچھے کی جانب سے دروازے میں بیٹھ جائیں ۳۔ ہیئت جلوس کی اصلاح یعنی مودب اور جہاں تک ہو سکے دوڑاؤ ہو کر بیٹھیں، غریب کو چوزانو پاؤں پھیلا کر نہ بیٹھیں، ۵۔ عدم النوم فی اثناء الدرس، دوران سبق نہ سوئے اور سبق ذوق و شوق کے ساتھ مستعد ہو کر سنئے، گھنٹہ غفلت میں نہ گذر جائے، ۶۔ عدم الاقتماد علی الکتاب یعنی کتاب پر ٹیک نہ لگائیں اس پر کہنی وغیرہ رک کر بوجھ نہ دیں، ۷۔ عدم التعلک فی بعض الفاظ الحدود یعنی کتاب الحدود وغیرہ میں جب نقش اور گالی کے الفاظ آئیں تو ضرور وہ اگر ان کا ترجمہ اردو میں کیا جائے تو اس کو بڑی متانت اور سنجیدگی کے ساتھ سنا کہ ہنسی وغیرہ بالکل نہ آئے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ کتاب الحدود کی کسی حدیث میں جب کوئی نقش اور گالی کا لفظ آتا تو اس لفظ کا ترجمہ اردو میں صاف صاف فرمادیتے، اور حضرت یہ فرمایا کرتے تھے کہ عربی کی گالی ہے، جب ضرورۃً و مضطرۃً سرور کو نین ملی اللہ علیہ وسلم اس کو اپنی زبان مبارک سے ادا فرما سکتے ہیں تو ہماری کیا حیثیت ہے، چنانچہ حضرت شیخ کتاب الحدود میں جب یہ لفظ اُنکُتھا یا بخاری شریف ۳۲ پر صلح حدیبیہ والی حدیث میں مدیق اکبر کے کلام میں یہ لفظ آتا، اُنمُصُفُ بَطْرًا لَلات، تو ان لفظوں کا اردو میں ترجمہ مرتب کرتے، ۸۔ الآداب بآئمة الفقہ یعنی فقہاء کرام کے ساتھ نہایت ادب و احترام کا معاملہ کرنا، ایسا نہ ہو کہ کوئی حدیث آئمہ میں سے کسی امام کے خلاف سامنے آئے تو اس امام کے بارے میں سور ادبی کی بات ذہن میں آئے اس سلسلہ میں حضرت شیخ حضرت گنگوہی کا واقعہ سناتے تھے جو حضرت نے اپنی تصانیف آپ بیتی وغیرہ میں بھی کئی جگہ لکھا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے اپنے درس حدیث میں ایک ایسی حدیث کی جو بظاہر حنفیہ کے خلاف تھی بہت اچھی توجیہ اور تاویل فرمائی، شاگردوں میں سے کسی ایک نے عرض کیا کہ اگر حضرت امام شافعی اس توجیہ کو سن لیتے تو اپنے قول سے رجوع فرما لیتے، اس پر حضرت قدس سرہ نے فرمایا تو بہ توبہ، استغفر اللہ حضرت امام شافعی اگر موجود ہوتے تو میری یہ تقریر ایک شبہ ہوتی، اور حضرت مجتہد اس کا جواب فرمادیتے، اب تو چونکہ آئمہ مجتہدین ہمارے سامنے موجود نہیں ہیں، صرف ان کے اقوال ہمارے سامنے ہیں، ان اقوال میں سے ہم امام ابوحنیفہ کے قول کو اقرب الی القرآن والحدیث پاتے ہیں، اس لئے اس کی تائید کرتے ہیں ورنہ آئمہ مجتہدین میں

سے (بافرض) اگر اس وقت کوئی موجود ہوتا تو اس کی اتباع اور تقلید بغیر چارہ کار نہوتا، ۹۔ احترام العلم والعلما یعنی اساتذہ کا ادب نہ صرف ظاہراً بلکہ دل سے، ورنہ استاذ کی بے ادبی علم سے محرومی کا قوی سبب ہے، استاذ ہی نہیں تکرار کرنے والے ساتھی اور رفیق درس اور کتاب بلکہ درس گاہ اور تپائی کا بھی جس پر کتاب رکھ کر پڑھتے ہیں، ان سب کا احترام ملحوظ رکھنا چاہیے، ۱۰۔ اصلاح الہیتہ یعنی اپنی ہیئت وضع قطع اور لباس شریعت و سنت کے مطابق رکھنے کا اہتمام اور لباس جو حدیث سے ثابت اور منقول ہو اس کی رعایت رکھنا اور جس قسم کے لباس کا حدیث میں ذکر نہ ہو اس میں صلحائے وقت کا اتباع کرنا، چنانچہ مسرآن کریم میں ہے

وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ، (آلۃ)

بسم اللہ مقدمہ الکتاب پورا ہو رہا ہے، صرف سند کا بیان باقی ہے، آپ کو یاد ہو گا کہ ہم نے جہاں سنن ابو داؤد کے تسمیہ کی بحث تھی وہاں انواع کتب حدیث کا اجمالاً ذکر کیا تھا، اور وہاں ہم نے کہا تھا کہ آئندہ اگر موقع ملا تو بعض انواع کتب حدیث اور ان کی تعریف، مصادیق و امثلہ بیان کریں گے۔ اب ان کو سنئے!

انواع کتب حدیث

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ جب میں نے مشکوٰۃ شریف پڑھائی تو اس وقت تک مجھے نتیجہ اور تلاش سے صرف دس بارہ انواع کتب حدیث معلوم ہو سکیں، اس کے بعد جوں جوں اشتغال بالحدیث اور کتب حدیث کا مطالعہ بڑھتا گیا تو پھر بہت سی انواع سامنے آتی گئیں، چنانچہ مقدمہ لایع کی تالیف تک پہنچیں سے زائد انواع معلوم ہو گئی تھیں، یہ بات حضرت شیخ نے درس بخاری میں بیان فرمائی تھی، اب آپ سنئے کہ حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں تفصیل کے ساتھ ستائیس انواع کتب حدیث اور ان کی مثالیں تحریر فرمائی ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ نے بھی بذل الجہود کے مقدمہ میں نہایت اختصار کے ساتھ دس انواع کتب حدیث بیان فرمائی ہیں، اور بندہ نے مقدمہ بذل اور مقدمہ لایع دونوں کو سامنے رکھ کر اذیع الہما کے مقدمہ میں پچیس کے قریب انواع کتب حدیث کی تعریفات اور ان کے مصادیق و امثلہ بسط اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، تنویر اس وقت نکال کر ان کو دیکھیے، جن کتابوں کی تصنیف و تالیف میں حضرات محدثین نے اپنی عمریں پوری کر دیں، ہم کم از کم ان کے ناموں ہی سے واقفیت حاصل کر لیں، اور یہ دیکھ لیں کہ ان حضرات نے کس کس طرز سے حدیث نبویؐ کی خدمت فرمائی ہے، اللہ تعالیٰ، ہمیں بھی خادمان حدیث کے زمرہ میں شامل کر لے تو کسی سعادت کی بات ہے، بہر حال چند انواع کتب حدیث ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ جامع ۲ سنن، یہ دو مستقل قسمیں ہیں جن کی تعریف تسمیہ کتاب کے ضمن میں آچکی۔

۳۔ مسند، حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں احادیث علی ترتیب اسماء الصحابہ، ذکر کی جائیں، اور مضامین

کی ترتیب ملحوظ نہ ہو، چنانچہ ایسی کتب میں سرخی میں صحابی کا نام لکھا جاتا ہے، مثلاً مسند انس بن مالک، اور پھر صرف وہی روایات ذکر کی جائیں جو حضرت انسؓ سے مروی ہوں خواہ کسی مضمون کی ہوں۔

پھر بعض محدثین نے تو اس میں حروف ہجی کی ترتیب کا اعتبار کیا ہے، لہذا جبکہ صحابی کے نام کے شروع میں الف ہوگا پہلے ان کی روایات کو ذکر کیا جائے گا، جیسے انس بن مالک و ابی بن کعب وغیرہ، اور پھر اس صحابی کی روایات کو جس کے نام کے شروع میں بار ہوگی، جیسے برار بن عازب و بلال بن الحارث وغیرہ اور بعض نے مراتب صحابہ کا اعتبار کیا ہے، اس صورت میں خلفاء راشدین کی روایات کو مقدم کیا جائے گا، حالانکہ ان کے نام کے شروع میں عین ہے، مسند احمد اور مسند ابوداؤد الطیالسی جو حدیث کی کتب متداولہ میں سے ہیں یہ دونوں مراتب صحابہ کے اعتبار سے ہیں، اور بعض اس میں قبائل کی ترتیب ملحوظ رکھتے ہیں، اس صورت میں سب سے پہلے بنو ہاشم کی روایات کو لیتے ہیں، ثم الاقرب فالاقرب،

اور کبھی مسند میں صرف ایک صحابی کی روایات کو جمع کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے، مثلاً مسند ابی بکر یا یہ کہ صحابہ کی ایک جماعت کی روایات ذکر کی جائیں، مثلاً مسند الاربعہ جس میں صرف خلفاء اربعہ کی روایات ہیں اور مسند العشرہ جس میں صرف عشرہ مبشرہ کی روایات ذکر کی جائیں۔

۴۔ مشیختہ، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جاویں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کر دے، مثلاً اسماعیلی نے حدیث الاعمش کو جمع کیا، اور امام نسائی نے تفصیل بن عیاض کی احادیث کو جمع کیا ہے، یہ مشیختہ لفظ شیخ کی جمع ہے۔

۵۔ المعجم بعض نے اس کی تعریف کی ہے، مایذ کو فیہ الاحادیث علی ترتیب الشیوخ، لیکن حضرت شیخؒ نے مقدمہ لامع میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ تعریف تو مشیختہ کی ہے، اور معجم کہتے ہیں حدیث کی اس کتاب کو مایذ کو فیہ الاحادیث علی ترتیب المجلد، یعنی جس کے اندر احادیث حروف ہجی کے اعتبار سے ذکر کی جائیں، اب اس کی ترتیب خواہ صحابہ کے اعتبار سے ہو خواہ شیوخ کے اعتبار سے، لہذا معجم اوپر کی دونوں قسموں یعنی مسانید اور مشیختہ کو شامل ہوئی، چنانچہ طبرانی کی معجم کبیر کی ترتیب اسماء صحابہ کے اعتبار سے ہے، اور معجم وسط و صغیر کی ترتیب شیوخ کے اعتبار سے ہے اور کہا جاتا ہے دونوں کو معجم ہی۔

۶۔ الترتیب، معجم اور مسانید میں چونکہ مضامین کی ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی، اس لئے اس میں سے کوئی مضمون نکالنا آسان کام نہیں ہے، اس لئے حضرات محدثین نے ضرورت سمجھی اس بات کی کہ ایک نوع کتب حدیث کی وہ ہونی چاہیے جس میں ان مسانید اور معجم کی روایات کو مضمون کے اعتبار سے ترتیب دیا جائے

لہذا اب الترتیب انوار کتب حدیث میں سے ایک مستقل نوع ہو گئی، اور بعد کے علماء نے حدیث کی اس خدمت کو بھی انجام دیا ہے، چنانچہ مسند احمد کو بھی ترتیب دیا گیا ہے، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لایع میں اس کی بہت سی مثالیں لکھی ہیں، میرے والد صاحب نور اللہ مرقدہ نے بھی مجمع منیر کی احادیث کے مضامین کی فہرست مرتب فرمائی ہے۔

۷۔ الاطراف حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں ہر حدیث کا صرف سرائینی شروع کا حصہ ذکر کر کے پوری حدیث کی طرف اشارہ کر دیا جائے، اور پھر وہ حدیث جن جن کتب میں جس جس سند سے مروی ہو ان اسانید کو بالاستیعاب ذکر کر دیا جائے، یا جن کتب میں وہ حدیث ہے صرف ان کا حوالہ دیدیا جائے، ابن طاہر مقدسی کی تصنیف اطراف الکتاب السنۃ میں ایسا ہی کیا گیا ہے، یعنی وہ حدیث صحاح ستہ میں سے جس کتاب میں ہے۔ صرف اس کا حوالہ دیا ہے، اور حافظ جمال الدین المزنی کی تحفۃ الاشراف بمعرفۃ الاطراف قسم اول کے قبیل سے ہے، یہ بڑے فائدے اور کام کی چیز ہے، کہ مختصر سے وقت میں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں ہے، اور کس سند سے ہے، یہ تمام چیزیں بیک وقت معلوم ہو جاتی ہیں، اگر خود تلاش کرنے بیٹھیں نہ معلوم کتنا وقت خرچ ہو جائے

۸۔ المستدرک حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جو کسی دوسری کتاب کو سامنے رکھ کر لکھی جائے اور اس کے اندر وہ احادیث ذکر کی جائیں جو کہ اصل کتاب میں ہونی چاہیے تھیں، کیونکہ وہ مصنف اصل کی شرط پر پوری اترتی ہیں، لیکن کسی وجہ سے نہیں ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص بخاری پر استدراک کرنا چاہے تو اس میں یہ ہوگا کہ ایک کتاب ایسی لکھی جائے جس میں ان تمام احادیث کو لیا جائے گا، جو بخاری میں ہونی چاہئے تھیں علی شرط البخاری ہونے کی بنا پر لیکن بخاری میں وہ کسی وجہ سے نہیں آسکیں تو یہ کتاب جو بعد میں لکھی گئی مستدرک علی البخاری کہلائے گی، چنانچہ حاکم نے اسی قسم کی ایک کتاب مجہمیں پر لکھی ہے جس کو مستدرک علی المجہمیں کہا جاتا ہے۔

مستدرک کی مذکورہ بالا تعریف سے معلوم ہوا کہ اس میں صرف وہ روایات ہونی چاہئیں جو اصل کتاب میں نہیں ہیں، لیکن حاکم کو ایک تساہل یہ ہوا کہ بعض روایات انہوں نے مستدرک میں ایسی ذکر فرمادیں جو اصل یعنی مجہمیں میں موجود ہیں، اور دوسرا تساہل ان کا جو مشہور ہے وہ یہ کہ انہوں نے مستدرک میں بعض مشکم فیہ روایات کو بھی لے لیا جو مصنف اصل کی شرط کے مطابق نہیں تھیں، اسی لئے علماء نے ان کا تعقب کیا ہے۔

۹۔ المتخرج۔ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کی تخریج کی جائے، اور وہ اس طرح کہ صاحب مستخرج اصل کتاب کی ہر ہر حدیث کو اصل ہی کی ترتیب کے مطابق اپنی سند سے الگ کتاب میں ذکر کرے، اس طرح کہ اس کی سند کے درمیان مصنف اصل واقع نہ ہو بلکہ صاحب مستخرج کی سند مصنف اصل کے شیخ یا شیخ یا اس سے آگے چل کر مل جائے، اور اس کا فائدہ تقویت حدیث

ہے، اب ہر کتاب کی دوسنیں ہو گئیں، ایک اصل کتاب کی سند اور دوسری مستخرج کی، جیسے مستخرج اسماعیلی جو بخاری شریف پر ہے اور مجمع مسلم پر ابو عوانہ کی مستخرج مشہور ہے، اور مستخرج ابو نعیم اصفہانی جو صحیحین پر ہے،

محدثین نے مستخرج کے لئے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ صاحب مستخرج ایسی سند سے عدول نہ کرے جو مصنف اصل سے قریب ہو، مثلاً اگر اس کے پاس ایسی سند ہے جو مصنف اصل کے شیخ سے مل رہی ہے تو پھر ایسی سند نہ لائے جو مصنف اصل سے شیخ یا شیخ میں جا کر مل رہی ہو، البتہ اگر عدول کی کوئی غرض صحیح ہو مثلاً علو سند وغیرہ تو امر آخر ہے۔

۱۰۔ الافراد والغرائب، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں کسی شیخ کے تفردات ذکر کئے جائیں، وہ روایات جو اس شیخ کے دوسرے اصحاب (تلامذہ) کے پاس نہیں ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس میں جتنی حدیثیں ہونگی سب غریب ہوں گی، جیسے دار قطنی کی کتاب الافراد جو بہت مشہور اور جامع ہے، امام مسلم کی تصانیف میں بھی ایک کتاب اس نوع کی ہے۔

۱۱۔ غریب الحدیث، یہ وہ کتب ہیں جن میں احادیث کے الفاظ غریبہ کے معنی اور ان کی تشریح کی جاتی ہے، دوسرے لفظوں میں کہئے کہ لغات حدیث کو بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ حدیث کے معنی بیان کرنا آسان بات نہیں ذمہ داری کی چیز ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل سے حدیث کے ایک لفظ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے فرمایا، مسدوا اصحاب الغریب، یعنی جو لوگ لغات حدیث کے امام اور اس کے ماہر ہیں ان سے اس لفظ کے معنی پوچھو، میں حدیث کی شرح اور بیان مراد اپنے گمان سے نہیں کر سکتا، اسی طرح اصمعی جو لغت کے بہت بڑے امام ہیں ان سے ایک بار، الجاراحق بسقبہا کے معنی دریافت کئے گئے کہ سقب کے کیا معنی ہیں؟ تو فرمانے لگے، انا لا افسر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولكن العرب تزعم ان السقب اللزيق، یعنی میں اپنی طرف سے حدیث کے معنی بیان نہیں کر سکتا، ہاں! اتنا جانتا ہوں کہ عرب کہتے ہیں سقب کے معنی متصل اور پڑوسی کے ہیں، بہر حال اس موضوع پر چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں، ۱۔ کتاب الغریب ابو عبیدہ قاسم بن سلام کی، ۲۔ الفائق زحشری کی، ۳۔ کتاب الغریبین ابو عبیدہ ہروی کی، اور اس وقت اس نوع کی نہایت جامع دو کتابیں عام طور سے متداول ہیں، ایک النہایہ ابن الاثیر الجزری کی جو پانچ جلدوں میں ہے، اور دوسری کتاب مجمع البحار شیخ محمد طاہر چینی (گجراتی) کی، یہ پانچ جلدوں میں ہے، اور النہایہ سے زیادہ مفید ہے۔

۱۲۔ العلل، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں اسانید کی علل کو بیان کیا جائے، علل جمع ہے علت کی، علت

محدثین کی اصطلاح میں سند کے پوشیدہ عیب اور نقص کو کہتے ہیں، یعنی ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی سچی ہے، لیکن فی الواقع اس میں کوئی باریک اور دقیق نقص ہے، جس کو ماہرین و ناقدین حدیث ہی سمجھ سکتے ہیں پس علل حدیث کی وہ کتاب ہوئی جس میں اسانید کے دقیق اور پوشیدہ نقائص پر تنبیہ کی جائے، اس نام سے بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے کتاب العلل امام بخاریؒ کی، کتاب العلل دارقطنیؒ کی، اور امام ترمذیؒ کی اس میں دو کتابیں ہیں، ایک العلل الصغیر جو ترمذیؒ کے اخیر میں ملتی ہے، اور ایک العلل الکبیر، اسی طرح العلل الکبیر ابن ابی حاتم کی، اور العلل المتناہیۃ فی الاحادیث الواہیۃ ابن جوزی کی،

۱۳۔ کتاب الاربعین یا اسربعین، جس کو ہمارے یہاں چہل حدیث کہتے ہیں، اس تصنیف کا سلسلہ قائم ہوا ہے ایک حدیث کی بنا پر جو بیہقی کی شعب الایمان میں ہے، حدیث کے راوی ابو الدرداءؒ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ حضورِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ علم کی وہ کونسی مقدار ہے جس کے حاصل کرنے کے بعد آدمی فقیہ ہو جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حفظ علی امتی اسربعین حدیثانی امد ینہا بعثنا اللہ فقیہا وکنت لہ یوم القیامۃ شافعاً و شہیداً، یہ حدیث تمام طرق کے اعتبار سے اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اکثر حضرات محدثین نے اس مختصر سے عمل پر اتنا بڑا ثواب اور فضیلت حاصل کرنے کی لالچ اور حرم میں اربعینات تصنیف کی ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نور اللہ مرقدہ نے ایک چہل حدیث لکھی ہے، جو بہت مختصر ہے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ میرے والد صاحب مفید الطالبین کے بجائے اس کتاب کو پڑھایا کرتے تھے، امام نوویؒ کی بھی کتاب الاربعین ہے جس کی متعدد شروح لکھی گئی ہیں، ابن رجب حنبلی، ملا علی قاری اور شیخ ابن حجرؒ کی ان سب حضرات نے اس کی شرح لکھی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی ایک چہل حدیث لکھی ہے، اس میں انھوں نے ایک حدیث یہ پیدا کی ہے کہ تمام اُمادیث صحیحین سے اس طرح لی ہیں کہ جن میں امام مسلمؒ کی سند امام بخاریؒ کی سند سے عالی ہے، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لایع میں لکھا ہے کہ میں مدینہ منورہ میں اس چہل حدیث کی زیار سے مشرف ہوا ہوں۔

۱۴۔ تعالیق، حدیث کی وہ کتاب ہے جس کے اندر صرف متون احادیث بیان کی جائیں، اسانید کو حذف کر دیا جائے، جیسا کہ مصابیح السنۃ اور مشکوٰۃ المصابیح میں ہے، ان دونوں کتابوں میں صرف متون احادیث پر اکتفا کیا گیا ہے، البتہ صاحب مشکوٰۃ نے صحابی کے نام کا اضافہ کر دیا ہے، نیز حدیث ذکر کرنے کے بعد کتب مشہورہ میں سے جن میں وہ حدیث پائی جاتی ہے، اس کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے، اور تعالیق بہت ہیں، جیسے مجمع بین الصمیمین حمیدی کی، تجرید الصحاح دزین بن معاویہ العبدری کی، جامع الاصول ابن الاثیر الجزری کی، اور مجمع الزوائد بیہقی کی، جس میں انھوں نے صحاح ستہ کے زوائد کو چھ کتابوں یعنی مسانید ثلاثہ

مسند احمد، مسند الزہار، مسند ابویعلیٰ اور طبرانی کی معاجم ثلاثہ سے جمع کیا ہے، یعنی ان چھ کتب کی صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے، جو صحاح ستہ میں نہیں ہیں، اور ان کتب کی وہ احادیث جو صحاح ستہ میں موجود ہیں ان کو نہیں لیا، ایسے ہی جمع الجوامع علامہ سیوطیؒ کی جس میں انھوں نے تمام احادیث کو بالاستیعاب لینے کا قصد کیا تھا کہ جتنی حدیثیں دنیا میں موجود ہیں سب اس میں آجاویں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ کام بہت مشکل تھا، چنانچہ مصنفؒ کا انتقال ہو گیا، اور کام پورا نہ ہو سکا، اس کتاب کو انھوں نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، اس طرح کہ احادیث قولیہ کو مرتباً علی الحروف اور احادیث فعلیہ کو اسماء صحابہ کی ترتیب پر ذکر کیا، سیوطی کی جامع الصغیر جو مشہور کتاب ہے اور جس کی احادیث مرتب علی الحروف ہیں، انھوں نے اسی جمع الجوامع سے لی ہیں، اور کنز العمال جو حدیث کی مشہور و معروف کتاب ہے، یہ سیوطی کی جمع الجوامع ہی کی ترتیب ہے جس کو شیخ علی متقی مشہور صوفی و محدث نے ترتیب دیا ہے،

۱۵۔ المسلسلات حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں صرف احادیث مسلسلہ کو ذکر کیا جائے اور الحدیث المسلسلہ وہ حدیث ہے جس کی سند کے تمام رواۃ من اولہ الی آخرہ یا سند کے اکثر رواۃ کسی خاص وصف میں مشترک و متفق ہوں، جیسے الحدیث المسلسلہ بالاولیۃ یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاد سے سب حدیثوں سے پہلے سنا ہو مگر محدثین نے لکھا ہے کہ اس میں تسلسل اول سے آخر تک نہیں پایا گیا، بلکہ سند کے بعض حصہ میں پایا گیا، ایسے ہی الحدیث المسلسلہ بالمعاfter یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاد سے معافحہ کے ساتھ سنا ہو، ایسے ہی الحدیث المسلسلہ بقراءة سورة الصف یعنی ہر شاگرد نے جب استاد سے یہ حدیث سنی تو استاد نے بوقت تحدیث سورۃ صف کی تلاوت کی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احادیث مسلسلہ میں سب سے زیادہ صحیح مسلسل بقراءة سورة الصف ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کی کتاب المسلسلات جس کا پورا نام الفضل البین فی المسلسل من حدیث البنی الامین، مشہور ہے، مدارس میں پڑھائی جاتی ہے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ اس کتاب کو سب سے پہلے حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نور اللہ مرقدہ نے ۱۲۳۷ھ میں طبع کرایا تھا،

۱۶۔ شرح الآثار یہ بھی انواع کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم ہے، اور اس کو علم تاویل الحدیث اور مختلف الحدیث بھی کہتے ہیں، جس کا موضوع یہ ہے کہ جو احادیث بظاہر متضاد ہیں ان میں مطابقت پیدا کی جائے یا بعض کی بعض پر ترجیح ثابت کی جائے، اور یہ کام وہی حضرات مصنفین کر سکتے ہیں جو علم حدیث وفقہ اور اصول تینوں میں مہارت رکھتے ہوں، چنانچہ اس نوع کی بعض تالیفات یہ ہیں، امام شافعیؒ کی اختلاف الحدیث اور ابن قتیبہ الدینوری کی تاویل مختلف الحدیث اور امام طحاویؒ کی شرح معانی الآثار اور

مشکل الآثار نہایت جامع کتابیں ہیں۔

۱۷ - الكتب المؤلفة في الادعية الماثورة، النواع کتب حدیث میں بعض کتابیں ایسی ہیں جن میں صرف ادعیہ اور اذکار کی احادیث کو جمع کیا گیا ہے اور اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں عمل ایوم واللیلہ امام نسائیؒ کی، عمل ایوم واللیلہ ابن سنیؒ کی، کتاب الاذکار امام نوویؒ کی، المحصل لمصن محمد بن محمد بن محمد جزری شافعیؒ کی، اور الحزب الاعظم ملا علی قاریؒ کی، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لامع میں تحریر فرمایا ہے، کہ ہمارے مشائخ و اکابر الحزب الاعظم کے ورد کو ترجیح دیتے ہیں، محمد بن سلیمان الجزولی السملالی کی دلائل الخیرات پر کیونکہ اس کے اندر بعض روایات ضعیف ہیں۔

یہ مختصر طور پر مشہور انواع کتب حدیث ہم نے بیان کر دی ہیں، تفصیل کے لئے مقدمہ لامع اور الفیض السامی کا مقدمہ دیکھا جائے۔

بسم اللہ تعالیٰ و توفیقہ یہاں تک تمہیدی مضامین مقدمہ العلم والکتاب پورے ہو گئے، اب صرف سند کو ذکر کرنا باقی ہے، اس کے بعد کتاب شروع ہو جائیگی، سند بیان کرنے سے قبل ایک اور مفید مضمون جو ذہن میں ہے، اور کبھی کبھی سبق میں اس کو میں بیان بھی کیا کرتا ہوں چونکہ اس کا تعلق بھی سند سے ہے لہذا پہلے اس کو سن لیجئے!

ہم لوگوں کی سندیں بلکہ یہ کہئے کہ محدثین ہند کی تمام اسانید حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ پر جا کر مل جاتی ہیں،

ہندوستان میں علم حدیث

در اصل صورت حال یہ ہے جس کو تاریخ حدیث سے واقفین نے لکھا ہے کہ ہند میں گو علم حدیث کا سلسلہ کچھ نہ کچھ ہمیشہ سے ہی رہا ہے، لیکن بلا دعر بیہ کے مقابلے میں بہت کم اور برائے نام، چنانچہ شروع میں صرف صفائی کی مشارق الاوار پڑھنے پڑھانے پر اکتفا کیا جاتا تھا، اس کے بعد اس میں مشکوٰۃ شریف کا اضافہ ہو گیا تھا اور بس۔

دسویں صدی کے وسط سے بلا دعر بیہ میں علم حدیث کا انحطاط شروع ہوا، اور اسی کے ساتھ ساتھ حق تعالیٰ شانہ نے اس کے بالمقابل ہندوستان کے باشندوں کو حدیث کی تحصیل اور خدمت کی طرف متوجہ فرمادیا، چنانچہ دسویں صدی میں حضرت شیخ علی متقی برہانپوریؒ صاحب کنز العمال، جن کی وفات ۹۷۵ھ میں ہے، کو حق تعالیٰ شانہ نے پیدا فرمایا اور ان کو خدمت حدیث کے لئے منتخب فرمایا، چنانچہ انہوں نے علم حدیث علماء حجاز سے حاصل فرما کر ہندوستان میں آکر اس کا چرچا کیا، ان کے بعد ان کے شاگردوں کا سلسلہ چلا جیسے شیخ عبدالوہاب برہانپوریؒ المتوفی ۱۰۱۸ھ، اور شیخ محمد طاہر پٹنیؒ المتوفی ۱۰۶۶ھ، جن کی تصنیفات علم حدیث

میں بہت مشہور ہیں جیسے مجمع البحار جس کو تمام صحاح ستہ کی شرح کہا جاسکتا ہے۔ ایسے ہی تذکرۃ الموضوعات وغیرہ

اس کے بعد پھر گیارہویں صدی میں دور آیا حضرت شیخ عبدالحق محدث البخاری ثم الدہلوی المتوفی ۱۰۵۷ھ کا۔ انہوں نے حجاز مقدس سے فن حدیث کو حاصل کیا، اور ہندوستان میں دہلی کو اس کا مرکز شائع بنایا، اور شروح حدیث میں بعض ادبی کتابیں تصنیف فرمائیں، چنانچہ موصوف نے مشکوٰۃ کی دوسری تصنیف فرمائیں۔ ایک عربی میں یعنی لمعات التفتیح اور ایک فارسی میں یعنی اشۃ اللمعات پیران کی اولاد و احفاد میں۔ محدثین پیدا ہوئے جنہوں نے حدیث کی شروحات لکھیں۔

اس کے بعد بارہویں صدی میں شیخ المشائخ حضرت شاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم دہلوی قدس سرہ العزیز المتوفی ۱۱۵۷ھ کا مبارک دور آیا، شاہ صاحب نے حجاز تشریف لیا کہ وہاں کے مشائخ خصوصاً شیخ ابوطاہر مدنی سے علم حدیث حاصل فرمایا، اور پھر ہندوستان واپسی کے بعد دینی خدمات خصوصاً علم حدیث کی خدمت میں ہمہ تن مشغول ہو گئے، اور آپ ہی کے زمانہ سے ہندوستان میں صحاح ستہ کے درس و تدریس کا سلسلہ شروع ہوا

اور پھر تیرہویں صدی میں حضرت شاہ صاحب کے بعد آپ کے اصحاب و اولاد کا سلسلہ چلا، جن میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ المتوفی ۱۲۶۱ھ نے آپ کی نیابت کو حق ادا فرمادیا، اور اس کے بعد ان کے تلامذہ میں سے ان کے نواسے حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب مہاجر کی المتوفی ۱۳۱۶ھ اور پیران کے تلامذہ میں سے حضرت شاہ عبدالغنی مجددی مہاجر مدنی المتوفی ۱۳۹۶ھ جن کے درس حدیث سے ہندوستان اور حجاز میں محدثین کی ایک جماعت تیار ہوئی، چنانچہ ان کے تلامذہ میں حجۃ الاسلام قاسم العلوم حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی المتوفی ۱۳۹۶ھ۔

اور پھر اخیر میں یعنی چودہویں صدی میں قطب الارشاد راس الفقہاء والمحدثین حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی المتوفی ۱۳۲۶ھ جنہوں نے دسیوں برس تک تمام دورہ تہنہا پڑھایا، اور اس کے بعد ان کے تلامذہ علماء دارالعلوم و مظاہر علوم جن کو سب ہی جانتے ہیں، جن میں خاص طور سے ہمیں مولانا محمد عیسیٰ صاحب کاندھلوی کو ذکر کرنا ہے، اس لئے کہ وہ ہماری سند میں آتے ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ حضرت گنگوہی کی خدمات حدیث اور افادات درسیہ موصوف ہی کی بدولت تالیفات کی شکل میں ہم سب کے سامنے آئی ہیں، اور اس کے بعد پیران کے صاحبزادے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب الکاندھلوی ثم المہاجر مدنی نور الشمر قدہ ہیں، اور ان ہی کے تلامذہ کے سلسلے میں ہم بھی داخل ہیں، حق تعالیٰ شانہ

فی الواقع بھی ہمارا ان محدثین عظام کے سلسلہ میں شمول فرمائے، جس طرح صورتہ سند حدیث میں ان حضرات کے ساتھ شمول ہو گیا ہے تو اس کی رحمت بے پایاں سے کیا بعید ہے۔

علمائے لکھا ہے کہ اسناد یعنی باقاعدہ حوالہ کے ساتھ نقل در نقل من اولہ الی آخرہ اس طور پر کہ ہر

اسناد اس امت کی خصوصیت ہے

زمانہ میں ہر راوی ہر حدیث کو اپنی سند سے صاحب حدیث تک پہنچائے، یہ اس امت محمدیہ کے مخصوصہ میں سے ہے، گذشتہ امتوں کو یہ نعمت حاصل نہیں ہوئی، علامہ سیوطی لکھتے ہیں ارسال واعمال کیساتھ سند کا سلسلہ بہت سے یہودیوں کو پایا جاتا ہے، لیکن وہ اپنی سند کو اخیر تک یعنی موسیٰ علیہ السلام تک نہیں پہنچا سکے، بلکہ ان کے اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان بہت سے واسطے باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ پورا نہیں کر سکے، وہ لکھتے ہیں بل یقتضون بحیث یکون بینہم و بین موسیٰ اکثر من ثلاثین عصرًا و انما یبلغون الی شمعون و یحزقہ، اسی طرح انھوں نے نصاریٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ بھی اپنی سنی میں شمعون اور بولس سے آگے نہیں پہنچ سکے، بس یہ خصوصیت اللہ تعالیٰ نے صرف امت محمدیہ ہی کو عطا فرمائی ہے کہ انھوں نے اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ہر قول و فعل کو بلکہ جملہ حرکات و سکنات کو پوری احتیاط اور سند متصل کے ساتھ نقل کیا ہے، امام مسلمؒ نے مقدمہ سلم میں حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کا ارشاد نقل فرمایا ہے الاسناد من الدین لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء، حضرات محدثین کے یہاں سند ذکر کرنے کا اہتمام نہ صرف احادیث نبویہ اور آثار صحابہ کے ساتھ خاص ہے، بلکہ وہ اقوال ائمہ کو بھی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں یہ چیز کثرت سے پائی جاتی ہے کہ وہ بسا اوقات ائمہ کے اقوال ذکر کرنے کے بعد اس کی سند بھی بیان کرتے ہیں۔

یہ بات ایک بدیہی سی ہے کہ کوئی حدیث خواہ مرفوع ہو یا موقوف

بیان سند کی احتیاج

بغیر سند کے ثابت اور معتبر نہیں ہو سکتی ہے، کسی شخص، عالم و محدث کی جلالت شان اس کو بیان سند سے مستغنی نہیں کر سکتی، بعض صحابہ کا تو یہ حال تھا کہ اگر ان سے کوئی صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرتا جس کو اس نے آپ سے براہ راست سنا ہے تو وہ اس سے اس سماع حدیث پر استحلاف کرتے دیکھ پہلے آپ اس بات پر قسم کھاتے کہ یہ حدیث میں نے حضور سے سنی ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں مشہور ہے، اس بے مثال ضبط و احتیاط اتقان و اہتمام کے ساتھ احادیث کا یہ ذخیرہ اور ہمارا دین متین نقل ہوتا چلا آیا ہے، بعض اکابر فقہاء و صوفیاء نے اپنی تصانیف میں استدلال و استشہاد کے ذیل میں حدیثیں بلا سند بیان کر دی ہیں تو اس پر آنے والے علماء کو بیان اسانید کے

لے مستقل طور سے کتابیں لکھنی پڑیں۔ مثلاً نقب الراہ فی تخریج احادیث الہدایۃ، التلخیص الہیز تخریج عراقی وغیرہ جب تک دنیا میں نشر و اشاعت اور طباعت کا سلسلہ قائم نہیں ہوا تھا بلکہ محدثین حضرات روایت حدیث اپنے حفظ سے یا اپنی خام کتاب سے جس کو محدثین کی اصطلاح میں اصل سے تعبیر کیا جاتا ہے، بیان کرتے اس وقت تک ہر شخص اس بات کا مکلف تھا کہ حدیث کو سند سے سن کر اس کو محفوظ رکھے، اور پھر بوقت روایت اس حدیث کو اپنی پوری سند سے طالبین کے سامنے بیان کرے، لیکن اب جب کہ کتب حدیث، متون احادیث مع اسانید کے طبع ہو کر سب جگہ منتشر ہو گئی ہیں، اور اب وہ دور نہیں رہا کہ کوئی محدث طلبہ کے سامنے حدیث اپنے حفظ سے یا اپنے مخصوص مجموعہ اور نوشتے سے بیان کرے بلکہ انہی مطبوعہ کتب سے سماع حدیث و اسماع حدیث کا سلسلہ قائم ہو گیا ہے، اور ان تعانیف و کتب کا انتساب ان کے مصنفین تک نہ صرف حدیث بلکہ حدیث و تاریخ تک پہنچ گیا ہے، تو اب ہر طالب حدیث یا محدث کو اپنی سند ان مصنفین تک بیان کرنا یا اس کو محفوظ رکھنا ثبوت حدیث کے لئے ضروری نہیں رہا، اور پھر سند کے آگے کا حصہ یعنی مصنفین سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک خود ان کتب میں موجود ہے۔

غرضیکہ اس زمانہ میں ثبوت حدیث یا متعہ استدلال بالحدیث کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ مروجہ و مشہورہ کتب حدیث میں سے کسی کتاب کا حوالہ پیش کر دیا جائے، لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنی پوری سند کو بیان کرنا اور اس کو محفوظ رکھنا باعث برکت اور سرمایہ افتخار ہے، اسی لئے ہمارے اساتذہ کرام کا معمول رہا ہے کہ وہ شروع سال میں کتاب کے شروع کرنے سے قبل اپنی سند بیان کرتے ہیں، انہی کے اتباع میں ہم بھی اپنی سند بیان کرتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اصل مقصود یعنی اپنی سند حدیث کو بیان کرتے ہیں، یہ پہلے آچکا کہ ہماری بلکہ جملہ محدثین ہند کی مختلف سندیں سب کی سب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ سے جا کر مل جاتی ہیں، ہمارے اساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا معمول سند کے سلسلہ میں یہ تھا کہ وہ اپنی سند صرف حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ تک بیان فرمایا کرتے، اور پھر اس سے آگے کی سند کے بارے میں حضرت شیخ یہ فرماتے تھے کہ شاہ صاحب نے اپنی سندیں تحریر فرما کر شائع کر دی ہیں، جو مطبوعہ ہیں، اور ملتی ہیں مثلاً الامرشاد الی معصیات الانساد، اور میں نے مثال کے طور پر شاہ صاحب کی ایک سند مقدمہ او جزیں اپنی سند کے ساتھ بیان کر دی ہے، جی چاہے تو وہاں دیکھ لیں، لہذا اب سند کے گویا تین حصے ہو گئے، ایک ہمارے سے لے کر شاہ ولی اللہ صاحب تک، دوسرا حصہ شاہ ولی اللہ صاحب سے لے کر صاحب کتاب تک، اور تیسرا حصہ صاحب کتاب سے لے کر جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک، تیسرا حصہ تو خود کتاب میں

موجود ہے، یہیں یہاں صرف پہلا حصہ بیان کرنا ہے،

اب اس کتاب یعنی ابوداؤد کی میری سند سنئے، میں نے
ابوداؤد شریف دو مرتبہ دو استاذوں سے پڑھی ہے،

میری ابوداؤد کی سند

پہلی مرتبہ مشہور ہیں جو میرا دورہ مدینہ کا سال تھا، اس میں ابوداؤد شریف میں نے سابق ناظم حضرت
مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ سے پڑھی، اس کے بعد مشہور ہیں جب کہ احقر پہلی بار مظاہر علوم میں
ابوداؤد پڑھا رہا تھا، اس وقت بندہ نے دوبارہ ابوداؤد شریف حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ سے پڑھی۔

بہر حال بندہ کی پہلی سند اس طرح ہے، بندہ اس کتاب کو روایت کرتا ہے مولانا اسعد اللہ صاحب سے۔
وہ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت اقدس مولانا رشید احمد
گنگوہی سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالغنی مجددی سے، وہ روایت کرتے ہیں اپنے والد ماجد شاہ
ابوسعید مجددی سے، اور وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالغفر بن صاحب سے۔

اس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لایع الداراری جس کا اعلاء حضرت شیخ احقر سے کراتے تھے، اور اس میں حضرت کا ہر
روز ایک مقدمہ وقت صرف ہوتا تھا، اس کی آخری جلد کی تسوید اسی سال میں پوری ہوئی، اور یہ وہ سال تھا جس میں مجھے
سب سے پہلی مرتبہ پڑھانے کے لئے دی گئی تھی، اور اس کا سبق میرے سپرد ہوا تھا، غرضیکہ تسوید کی تکمیل کے بعد
حضرت شیخ کا کافی وقت فارغ ہو گیا، اس پر حضرت شیخ نے احقر سے فرمایا کہ میری ابوداؤد کا نسخہ جس میں میں سبق پڑھایا
کرتا تھا، اس پر میرے حواشی اور بین السطور ہیں، میرا جی چاہتا ہے کہ میں اپنے بین السطور اور حواشی جن میں بہت سے اشارات
کی شکل میں اور نمل ہیں تجھے سمجھا دوں، اس پر احقر نے عرض کیا کہ بھائے اس کے کہ میں جناب والا کے صرف حواشی وغیرہ سمجھوں،
باقاعدہ کتاب ہی آپ سے پڑھ لوں، حضرت نے احقر کی اس درخواست کو قبول فرمایا، چنانچہ پھر حضرت اس احقر کو روز آئے تھوڑا
تھوڑا جتنا میں سبق مدرسہ میں پڑھاتا تھا اتنا حضرت احقر کو پڑھاتے رہے، اور اخیر سال تک مجد اللہ کتب پوری ہو گئی، سال
کے اخیر میں آخری دن سبق کی مقدار کافی باقی رہ گئی تھی، پوری کتاب الادب باقی تھی، سردی کی رات تھی جس دن صبح کو کتاب
ختم ہو رہی تھی اس سے پہلی شب میں احقر نے پوری کتاب الادب حضرت شیخ سے عشاء کے بعد رات کے ۱۲ بجے تک پڑھ کر
ختم کی، دورہ کے باقی مدرسین کے سب اسباق پورے ہو چکے تھے، غالباً رجب کی ۲۹ یا ۳۰ تاریخ تھی، چنانچہ احقر نے صبح پہلے
گھنٹہ میں کتاب کا آخری سبق شروع کر رکھا جو تھے گھنٹہ کے اخیر تک پڑھا کر کتاب کو ختم کرایا، کتاب ختم کرانے کے بعد احقر حضرت
کی خدمت میں پہنچا، حضرت نے شاباش اور جزاک اللہ وغیرہ دعائیں دیں، اس وقت حضرت دسترخوان پر پہنچ چکے تھے،
چنانچہ حضرت کے ساتھ کھانے میں شریک ہوا، ساتھ کھانے کا معمول پہلے ہی سے تھا، ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ اس پورے
وقت میں حضرت کی توجہ احقر کے سبق پڑھانے ہی کی طرف رہی نور اللہ مرقدہ وجعل الجنة مثواه وحشرنا معه۔

بندہ کی دوسری سند حضرت شیخؒ سے ہے اور حضرت شیخؒ کی تین سندیں ہیں دو سندیں قرآنہ اور ایک سند اجازتہ، حضرت شیخؒ نے ۷۳۳ھ میں دورہ کی اکثر کتابیں اپنے والد ماجد مولانا محمدؒ مکی صاحب سے پڑھیں، اور اس کے بعد ۷۳۵ھ سے مسلسل کئی سال تک دورہ کی اکثر کتابیں حضرت سہارنپوریؒ سے پڑھیں، اس لئے حضرت شیخؒ کی دو سندیں تو قرآنہ ہو گئیں اور تیسری سند اجازتہ ہے۔

حضرت شیخؒ کی پہلی سند اس طرح ہے، حضرت روایت کرتے ہیں مولانا محمدؒ مکی صاحب سے، وہ حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ سے، وہ شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے، وہ شاہ ابوسعید مجددیؒ سے، اور وہ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے۔

حضرت شیخؒ کی دوسری سند اس طرح ہے، حضرت شیخؒ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ سے، وہ حضرت مولانا محمد مظہر نانوتویؒ سے، وہ حضرت مولانا ملک علی نانوتویؒ سے، وہ مولانا رشید الدین خان دہلویؒ سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے۔

حضرت شیخؒ کی تیسری سند جو اجازتہ ہے، وہ اس طرح ہے، حضرت شیخؒ روایت کرتے ہیں مولانا عنایت الہی صاحب (مدرسہ کے ہتم اول) سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ سے، وہ شاہ محمد اسحاق صاحبؒ سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے نور اللہ مذاق دھور۔ حضرت شیخؒ کی اسانید ثلاثہ میں سے تیسری سند جو اجازتہ ہے، اس کو اگر آپ غور سے دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب تک اس میں ایک واسطہ کم ہے، اس لئے وہ سند سند عالی ہوئی، یہ تین سندیں ہوں گی ہمارے حضرت شیخؒ نور اللہ مرقدہؒ کی، اس میں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کی صرف ایک سند آئی ہے۔

جانتا چاہئے کہ حضرت سہارنپوریؒ کی بھی تین سندیں ہیں۔

ایک تو وہی جو اوپر مذکور ہوئی۔

دوسری یہ کہ حضرت سہارنپوریؒ کو اجازت حدیث حاصل ہے حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے، اور شاہ صاحب کی سند اوپر گذر گئی۔

تیسری سند اس طرح ہے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے ابو داؤد شریف، ماہ رمضان المبارک حضرت مولانا عبد القیوم صاحب بڈھانویؒ نمبر۶ شاہ عبدالعزیز صاحب و داماد شاہ اسحاق صاحب سے پڑھی، اور مولانا عبد القیوم صاحب بڈھانوی شاگرد ہیں شاہ اسحق صاحبؒ کے، جن کی سند اوپر مذکور ہو چکی۔

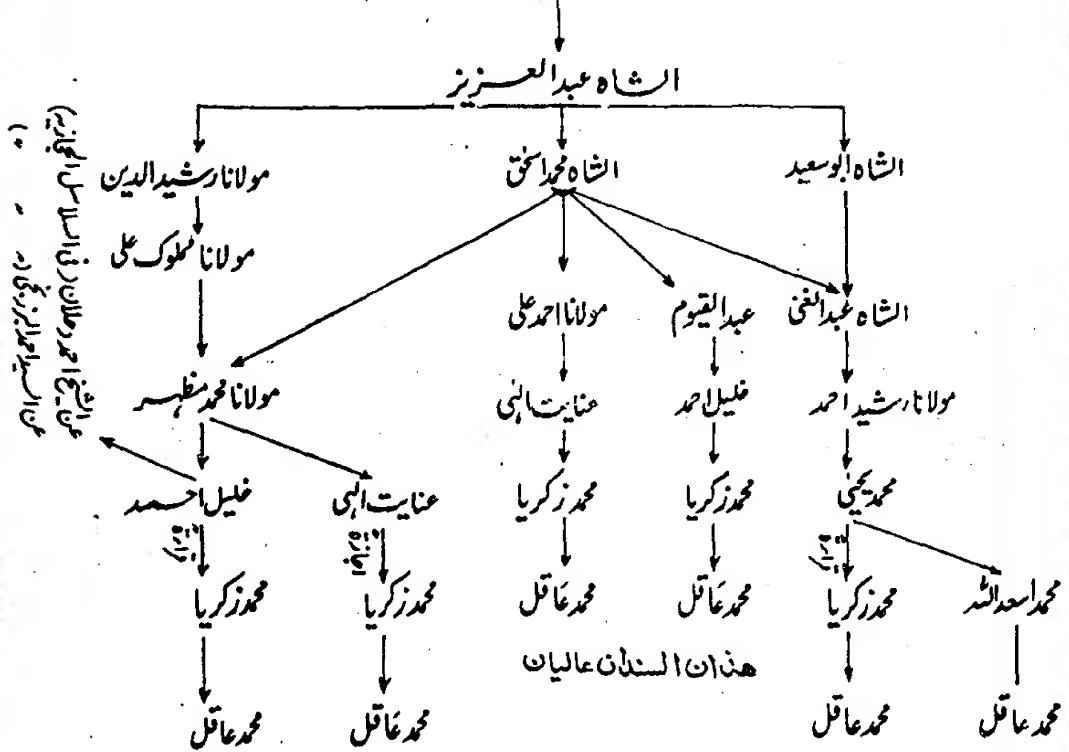
اس کے علاوہ دو سندیں حضرت سہارنپوریؒ کی سلاسل حجازیہ میں ہیں، جس وقت حضرت سہارنپوریؒ

حجاز مقدس تشریف فرما تھے تو بعض علماء حجاز سے آپ نے اجازت حدیث حاصل فرمائی تھی، ۱۔ عن الشيخ احمد دطلان، ۲۔ عن السيد احمد البرزنجی، اس طرح حضرت سہارنپوری کی کل پانچ سندیں ہو گئیں، جن میں دو سندیں قراءۃ ہیں اور باقی تین اجازۃ۔

مذکورہ بالا سلسلہ آسانید میں اب آپ بھی شامل ہو رہے ہیں، دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ سلسلہ کی برکت سے ہمیں نوازے اور ہمیں اس کی لاج رکھنے کی توفیق عطا فرمائے، ان اکابر و مشائخ کے اتباع کی توفیق عنایت فرمائے۔ (آمین)

قد تمت المبادی من مقدمة العلوم والكتاب، واللہ ولی التوفیق والسداد واخرو دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین، وصلى اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ سیدنا و مولانا محمد دالہ وصحبہ اجمعین

مسند الہند شاہ ولی اللہ احمد بن عبد کریم دہلوی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابتداء بالبسملة وترك حمد له مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی اس سنن کو صرف بسملہ پر اکتفا کرتے ہوئے شروع فرمایا حمد کو ذکر نہیں کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ قسمر آن کریم کا اتباع کرتے ہوئے قال تعالیٰ اقرا باسم ربك معلوم ہوا کہ بسم اللہ سے ابتداء ہونی چاہئے اسی طرح حدیث میں ہر کمال امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فهو باقر اور ایسا ہی دوسرے مغفرات مصنفین متقدمین نے اپنی تصانیف میں کیا ہے، جیسے امام مالکؒ نے موطا میں، امام احمد بن حنبلؒ نے مسند میں اور اسی طرح مصنفین صحاح ستہ میں سے سب ہی نے علاوہ امام مسلمؒ کے بسملہ پر اکتفا فرمایا، حمد کو ذکر نہیں فرمایا۔

اب رہا یہ اشکال کہ ایک روایت میں جس کو مصنفؒ نے بھی اس سنن میں ذکر کیا ہے حمد کا ذکر ہے، کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فهو ناقص، گویا مصنفؒ نے اپنی بیان کردہ روایت پر عمل نہیں کیا، علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

- ۱۔ اس مقام پر ابو داؤد کے نسخے مختلف ہیں، بعض نسخوں میں بسملہ کے بعد حمد بھی مذکور ہے، بذل الجہود میں اس نسخے کی عبارت لکھی ہے۔
- ۲۔ اس روایت میں کتابت کی قید نہیں ہے، بلکہ صرف ابتداء بالحمد مذکور ہے، ہر سکتا ہے مصنفؒ نے بسملہ کی کتابت کے بعد حمد کو زبان سے ادا کیا ہو، جیسا امام احمد کے بارے میں منقول ہے کہ وہ روایت حدیث کے وقت صلی اللہ علیہ وسلم زبان سے کہتے تھے لکھتے نہ تھے۔
- ۳۔ یہ روایت جس میں حمد مذکور ہے سند ضعیف ہے، اس کی سند میں مصنفؒ نے کلام کیا ہے کتاب الادب میں یہ حدیث مذکور ہے۔
- ۴۔ ابتداء بالحمد مخصوص ہے خطاب (بیان و تقریر) کیساتھ، کتاب، خطوط اس میں داخل نہیں، دلیل اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل ہے وہ یہ کہ آپ اپنا خطبہ ہمیشہ حمد سے شروع فرماتے، الحمد لله ثم الحمد لله الخ اور خطبہ کے شروع میں بسم اللہ نہ پڑھتے تھے، اس کے بالمقابل خطوط کی ابتداء صرف بسملہ سے فرماتے، مثلاً بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ من محمد رسول الله الى هرتل الخ اور الحمد لله مدنیہ میں ہے بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لہ ذکرہ مولانا شبیر احمد عثمانی نقلًا عن الزرقانی، قلت قال الحافظ الذہبی ان من، برکہ العلم ان یسبلی قالہ ۱۲

هذا ما تاضى عليه محمد رسول الله وغيره وغيره۔

۵۔ حمد سے مقصود نفی ذکر ہے نہ کہ مخصوص لفظ حمد، جیسا کہ سند احمد کی روایت میں تصریح ہے کل امر ذی بال لہ
یبدأ بذكر الله ثم هو قطع وابتر، اور نفی ذکر بسند سے حاصل ہو گیا

۶۔ حمد کہتے ہیں صفات کمالہ کے اظہار کو اور یہ معنی یقیناً الرحمن الرحیم میں حاصل ہو گئے، یہ جواب حضرت شیخ کے
والد مولانا محمد بنی صاحب کو پسند تھا۔

فائدہ :- علامہ الزمخشیری فرماتے ہیں کہ یہ جو حضرات مصنفین ابتداء بسند الحمد لہ کی روایات میں تطبیق دیتے
ہیں کہ ایک جگہ ابتداء حقیقی اور ایک جگہ ابتداء اضافی مراد ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث بسند و حمد لہ الگ
الگ دو حدیثیں نہیں ہیں کہ ان دونوں میں تعارض مان کر یہ جواب دیا جائے بلکہ ایک ہی روایت ہے جس کے اندر
اضطراب ہے بعض رواۃ حمد لہ کو اور بعض رواۃ بسند کو ذکر کرتے ہیں۔

کتاب الطہارۃ

مصنف نے سب سے پہلے کتاب الطہارۃ کو ذکر کیا جس کی وجہ اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے وہ یہ کہ یہ کتاب
سنن کے قبیل سے ہے اور سنن انواع کتب حدیث میں سے اس نوع کو کہتے ہیں جس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب
پر ہو، اور چونکہ حضرات فقہاء کرام کتب فقہ کو کتاب الطہارۃ سے شروع کرتے ہیں، اس لئے امام ابوداؤد نے اپنی اس
سند کو کتاب الطہارۃ سے شروع فرمایا۔

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ فقہاء کتاب الطہارۃ سے کیوں شروع کرتے ہیں، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی
تخلیق عبادت کے لئے ہوئی ہے، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، الایۃ اور ام العبادات
وجامع العبادات صلوة ہی ہے، اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان
لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ و اقام الصلوۃ الخ اس میں آپ نے تمام ارکان پر نماز کو مقدم کیا ہے، اور نماز کے
لئے کچھ شرائط ہیں جنہیں اتوی شرط طہارۃ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ شرط ہمیشہ شروع پر مقدم ہوا کرتی ہے بوجہ موقوف
غلیہ ہونے کے، اس لئے حضرات فقہاء اور اصحاب سنن اپنی کتابوں میں کتاب الطہارۃ کو پہلے ذکر کرتے ہیں۔

کتاب اور باب کی اصطلاح | بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگر مسائل کا اعتبار بنسبہ کیا جائے یعنی جنس
مسائل بیان کرنا بیش نظر ہو تو اس کو کتاب سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس لئے

لہ کتاب اور باب کی اصطلاح کا استعمال زمانہ تابعین سے ہے جیسا کہ صاحب منہل نے بیان کیا ہے۔

کہ جنس متعدد انواع کو جامع ہوتی ہے اور کتاب کے معنی بھی لغت جمع ہی کے ہیں، اور اگر مسائل کا اعتبار بنو عبا کیا جائے یعنی صرف ایک نوع کے مسائل کو بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو باب سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لئے کہ باب کے معنی بھی ایک لغت میں نوع کے آتے ہیں اور اگر بعض جزئیات کو ماقبل سے متماز کر کے بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو فصل سے تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ وہ ماقبل سے مفصول اور جلد ہے، ان تینوں کے درمیان آپ نہ بہت ایسے ہی سمجھتے جیسا کہ سنا طے کے یہاں جنس، نوع اور صنف کے درمیان ہے، یعنی جنس عام، جیسے الحيوان، نوع خاص جیسے الانسان، اور صنف اخضر، جیسے الانسان الرومی ایسے ہی کتاب عام، باب خاص اور فصل اخضر ہے۔

طہارۃ کے معنی اور اقسام | طہارۃ مصدر ہے طہر یطہر کا فاعل اور کرم سے، اس کے معنی لغوی ہیں
الانظافۃ والتنزه عن الاحتزار والادناس یعنی گندگی اور سیل کپیل سے

پاک و صاف ہونا، اور شرعاً طہارۃ کہتے ہیں، "ازالہ حدث یا غیث کے لئے قاعدہ شرعیہ کے مطابق احد المطہرين۔ (ای الماء والزلج) کو استعمال کرنا۔ تو طہارۃ کی دو قسمیں ہوتیں، ۱۔ ازالہ حدثہ ۲۔ ازالہ غیث، پھر اول کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ عن الحدث الاصغر جس کو وضو کہتے ہیں، ۲۔ عن الحدث الاکبر جس کو غسل کہتے ہیں، یہاں پر مطلق اور جنس طہارۃ مراد ہے اس لئے کہ صنف کا مقصود دو ذیل کو ذکر کرنا ہے، چنانچہ تم اول سے فارغ ہو کر قسم ثانی کو بیان کریں گے۔

صوفیہ کے یہاں طہارۃ کی چند قسمیں ہیں، ۱۔ غزالی فرماتے ہیں اس کی چار قسمیں ہیں، ۱۔ تطہیر النظار عن الحدث والنجس، ۲۔ تطہیر الجوارح عن الحرام، ۳۔ تطہیر القلب عن الرذائل، ۴۔ تطہیر السر عما سوسی اللہ تعالیٰ یعنی ہند بدن کو قلب کو غیر اللہ کے تعلق سے پاک کرنا۔ طہر پاک کن قلب مرا تو از خیال غیر خویش، وقال ابو الطیب۔

عذل العواذل تحول قلبی التائب

دھوی الاحب تمہنہ فی سوداۃ

بَابُ التَّخْلِیِّ عِنْدَ قَضَاءِ الْحَاجَةِ

یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ مضاف طہارۃ کی ابتداء آداب استنجاء کیسا تھ کیوں فرمائی؟ جواب یہ ہے کہ حضرات فقہاء کرام

لے صنف کہتے ہیں اس نوع کو جو مقید ہو کسی تہ کیساتھ، جیسے الانسان الرومی لے ابو داؤد کی شرح غایۃ المقصود میں اس کو باب ضرر مغرب سے لکھا ہے۔ بظاہر یہ کتابت کی غلطی ہے صحیح نقطہ مغرب نہیں قریب ہے حضرت نے بدل میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے۔

نے لکھا ہے کہ وضو اور غسل سے پہلے قضاء حاجت سے فارغ ہونا ادنیٰ اور مستحب ہے، موجب یہ بات ہے تو مناسب ہو کہ ہمارے ابتدائی آداب استنجائی سے کیا گئے تاکہ ترتیب ذکر کی ترتیب خارجی کے مطابق ہو جائے ہم نے پوری کتاب کو دیکھنے سے ہی اندازہ لگایا ہے کہ مصنف علام رحمہ اللہ تعالیٰ ابواب کی ترتیب قائم کرنے میں وجود خارجی، کہ ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہیں جو بہت ہی مناسب طریقہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے کا وجوب آدمی سے اس وقت متعلق ہوتا ہے جب پہلے سے ناقض ہمارے موجود ہو ورنہ بغیر اس کے تحصیل حاصل ہے، اور نواقض وضو کثیر الوجود چیز خارج من السبیلین یعنی بول بلرز ہیں، تو اس موجب وضو کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان ابواب کو پہلے لایا گیا۔

مصنف نے آداب غلاب بیان کرنے کے لئے تقریباً پچیس باب منعقد فرمائے ہیں۔ اور ان سب میں آداب استنجاء کو بیان کیا ہے، ابن العربی نے عارفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں استنجائے تیس آداب ذکر فرمائے ہیں سبحان اللہ! ہماری شریعت محمدیہ کتنی جامع شریعت ہے کہ اس میں استنجاء جیسی معمولی چیز کے لئے اس قدر آداب ہیں۔ اللہم اجعلنا متاد بین بأداب الشریعة علی صاحبہا افضل الصلوٰۃ والتحبۃ۔

یہاں پر مصنف نے سب سے پہلے جو آداب بیان کیا ہے وہ غلی ہے یعنی استنجاء کے لئے غلوت و تنہائی اختیار کرنا، زمانہ جاہلیت میں یہ ہوتا تھا کہ بلا تکلف ایک دوسرے کے سامنے بیٹھکر قضاء حاجت کرتے تھے اور آپس میں باتیں بھی کرتے رہتے تھے، جیسا کہ یہ مضمون پانچ چھ باب بعد ایک حدیث میں آ رہا ہے، اسلامی تعلیمات نے آکر اس کو ختم کیا۔

نیز جاننا چاہئے کہ اسی سلسلہ کا ایک اور باب کتاب میں آگے آ رہا ہے، باب الاستتار فی الخلاء، یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں، غلی مستقل ادب ہے اور تستر مستقل ادب ہے، غلی حاصل ہوگی انتقال مکانی اور تباعد عن الناس سے کہ آبادی سے دور ہٹا جائے، اور استتار کے لئے ابعاد ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق آبادی سے بھی ہے، چنانچہ استنجاء کے لئے آباد جگہ کے علاوہ کوئی خالی مکان نہ تو اسی جگہ پردہ قائم کرنا ہوگا، اسی لئے ہم نے کہا کہ یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں۔

۱۔ عن المغيرة بن شعبه، اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں بیان فرمائی ہیں ایک حضرت مغیرہ بن شعبہ کی دوسری حضرت جابر بن عبد اللہ کی، دونوں کا مضمون ایک ہی ہے، البتہ دوسری حدیث میں تھوڑی سی زیادتی ہے جو معلوم ہو جائے گی۔

قولہ کان اذا ذهب المذهب، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاء حاجت کے لئے جاتے تو دوری اختیار فرماتے یعنی آبادی اور لوگوں سے، اب یہ کہ آپ کتنی دوری اختیار فرماتے، اس حدیث میں مذکور نہیں ہے، اس سے اگلی حدیث میں مقدار بعد کو بیان کیا گیا ہے اور اس میں ہے حتی لا یراه احد، کہ اتنی دوری اختیار فرماتے کہ لوگوں کی نظروں سے

او میل ہو جائیں اور استخبار کے وقت کسی کی نظر نہ پڑے، معارف السنن میں جمع الفوائد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ طبرانی کی ایک روایت میں اس بعد کی مقدار سیلین کیساتھ بیان کی ہے یعنی دو میل کے قریب۔

اب یہ کہ اس ایجاد کی حکمت کیا ہے، علمائے لکھا ہے کہ گو تشریع کو لوگوں سے پردہ اور تنہائی آبادی میں بھی حاصل ہو سکتی ہے، لیکن دور جانے میں یہ فائدہ ہے کہ اطمینان سے اور کھل کر فارغ ہو سکے گا، اگر قریب میں لوگ ہوں گے تو اخراج رنج میں شامل ہوگا اور حیا آئے گی، نیز آبادی والوں کی بھی اس میں مصلحت ہے، گندگی ان سے دور رہے گی، گو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل رائحہ کریمہ سے محفوظ تھے بلکہ آپ کے خصائص میں سے یہ بات منقول ہے کہ آپ کا فضلہ زمین پر پڑا ہوا نہیں دیکھا گیا، زمین اس کو نکل لیتی تھی۔

قولہ **ابعد** یہ فعل متعدی ہے جس کو مفعول کی احتیاج ہے جو یہاں مذکور نہیں ہے تقدیر عبارت یہ ہو سکتی ہے **ابعد** نفسه عن الناس، اور بعض شراح نے لکھا ہے کہ **أَبْعَدَ** یہاں پر فعل لازم کی جگہ استعمال کیا گیا ہے، ای بعد عن الناس اور فعل متعدی کو لازم کی جگہ بعض مرتبہ مبالغہ استعمال کیا جاتا ہے، جیسے **زید يعطی**، یعنی زید خوب بخشش کرتا ہے، ایسے ہی یہاں پر مبالغہ مقصود ہے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ دوری اختیار فرماتے تھے، **المذهب** میں دو احتمال ہیں یا مصدر میسی ہے یا ظرف مکان ہے، اور الف لام بہر حال عہد فارحی ہے، یعنی جب آپ جاتے تھے مضموم جانا اور مضموم جانے سے مراد قضا حاجۃ کے لئے جانا ہے، اور دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا جب آپ جاتے جاتے کی جگہ جس سے مراد بیت الخلا ہے، شراح نے لکھا ہے کہ لفظ مذہب عرفاً بہت الخلل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح لفظ خلل، مرفق، مرفاض اور کینف ہے سب کے ایک ہی معنی ہیں۔

اس حدیث سے مصنف نے ترجمہ الباب یعنی تخلی کو ثابت کیا ہے، اس حدیث میں گو لفظ تخلی موجود نہیں ہے لیکن یہ معنی مصنف نے **أَبْعَدَ** سے نکالے ہیں کہ دوری اختیار کرنے سے آپ کا مقصود خلوت حاصل کرنا تھا، حدیث کی مطابقت ترجمہ الباب سے کبھی تو صریح یعنی لفظاً و معنی ہوتی ہے اور کبھی مناسبت صرف معنی ہوتی ہے یعنی بطریق استنباط، تو یہاں پر ایسا ہی ہے اور اگر مصنف یہاں پر بجائے تخلی کے باب الایجاد یا باب التباعد عند الحاجة قائم فرماتے، میا کہ بعض مصنفین امام نسائی و آبن ماجہ نے کیا ہے تو مطابقت لفظاً و معنی ہر طرح ہو جاتی، لیکن اس صورت میں ترجمہ الباب میں کوئی وقت اور باریکی نہ ہوتی، اب ایک استنباط کی شان پیدا ہو گئی ہے، امام ترمذی نے اس حدیث پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے باب ما جاء ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا ذهب المذهب ابعد، یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، اور غائر ہے کہ اس میں کوئی باریکی نہیں ہے سادگی ہے، صحاح ستہ میں سب سے زیادہ آسان اور سیدھے سادے تراجم جامع ترمذی کے ہیں۔

صراح ستہ کے تراجم کا بابی فرق و مرتبہ

مولینا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں، جیسا کہ عرف الشذی میں ہے کہ صراح ستہ میں سب سے

اعلیٰ تراجم تومیم بخاری کے ہیں وہ اس معاملہ میں سابق الغایات ہیں، اور بخاری کے بعض تراجم اس قدر باریک اور دقیق ہیں کہ غیر العقول واقع ہوئے ہیں، شراح بخاری کو تراجم بخاری مل کرنے کے لئے مستقل اصول مرتب کرنے پڑے۔ چنانچہ حضرت شیخ نور احمد قدس نے مقدمہ ملاح میں تقریباً ستر اصول بیان فرمائے ہیں، غرضیکہ بخاری کے تراجم سب سے اعلیٰ ہیں، اور اس کی بہن یعنی صمیم مسلم، اس کا حال یہ ہے کہ تراجم ندارد، نہ ایسے ذریعے، گو کتاب فی الواقع مضمون کے لحاظ سے مہذب و مرتب ہے، لیکن عناوین اور تراجم ابواب انھوں نے از خود قائم نہیں کئے، بعد میں شراح کو قائم کرنے پڑے، اور اس کے بعد درجہ ہے نسائی کے تراجم کا، اس کے تراجم بھی کافی دقیق اور درزی ہیں کبھی تو ان کا ترجمہ بخاری کے ترجمہ سے بالکل ہی ملجاتا ہے، غرضیکہ اس کے تراجم کا مل کرنا بھی کافی محنت طلب ہے، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے سنن ابوداؤد کے تراجم کا، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے ترمذی کے تراجم کا، عرف الشذی میں اتنا ہی لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ سنن ابن ماجہ کے تراجم بھی بہت صاف اور واضح ہیں۔

۲۔ عن جابر بن عبد اللہ قال کان اذا اراد البراز، براز با کے فتح اور کسرہ دونوں کیساتھ آتا ہے، اس کے معنی وحشیہ اور کھلے میدان کے ہیں، ابن الاثیر بخاری کہتے ہیں کہ اصل معنی تو اس کے یہ ہیں، لیکن پھر بعد میں تفسیر حاجۃ سے کنایہ ہو گیا ہے، اس لئے کہ لوگ ایسے میدان میں قضا حاجۃ کرتے ہیں جس طرح کہ خلا دراصل مکان خالی کو کہتے ہیں، اور پھر اس کو براز محل قضا حاجۃ میں استعمال کرنے لگے، اس مناسبت سے کہ لوگ قضا حاجۃ خالی جگہ کرتے ہیں، یہ جو ہم نے کہا کہ برازیں دونوں حرکت فتح اور کسرہ جائز ہے یہ جو ہری اور صاحب قاموس کی رائے ہے، لیکن خطابی مشہور شارح حدیث نے یہاں پر کسرہ کا انکار کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ براز بالکسر تو باب مفاعلت کا مصدر ہے جس کے معنی مبارزت یعنی لڑائی میں مقابلہ کے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے جو ہری نے لکھا ہے کہ براز بالکسر کے دونوں معنی آتے ہیں، مبارزت و مقابلہ اور غلط یعنی انسان کے بدن سے جو فضلہ نکلتا ہے لہذا بلا مشترک ہر دونوں معنی میں

دفع تعارض بین الروایات الواردة فی الباب

حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو عادت شریفہ بیان کی گئی ہے اس پر

یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت بن عمرؓ کی میت حفصہ والی روایت جو باب الیخسۃ فی استقبال القبلة میں آرہی ہے وہ اس کے خلاف ہے اس سے آپ کا مکان کے اندر قضا حاجۃ کرنا ثابت ہو رہا ہے، حضرت نے بذل میں اس کی دو توجیہیں لکھی ہیں یا تو یہ کہا جائے آپ کی عادت دور جانے کی بناءً الکثف فی البیوت سے پہلے کی ہر

یعنی جب گھروں میں بیت الخلاء نہیں ہوتے تھے پھر بعد میں جب گھروں میں بیوت الخلاء بننے شروع ہو گئے تو آپ نے اس ابعاد کو ترک فرمادیا، اور یا یہ کہا جائے کہ یہ عادت شریفہ جو اس حدیث میں مذکور ہے اس کا تعلق سفر سے ہے، یعنی سفر میں جہاں منزل اور پڑاؤ ہوتا تھا اس وقت قریب میں استنجاء نہ فرماتے تھے بلکہ فاصلے پر جا کر استنجاء فرماتے تھے، حفر میں یہ عادت نہ تھی۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ معنف کی غرض جمع روایات و تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ وہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے ایک ہی حدیث کے ذکر کرنے کو کافی سمجھتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے اپنی اس عادت کی تصریح اس رسالہ میں کی ہے جو اہل مکہ کے نام ہے، جس کا ذکر مقدمۃ الکتاب میں آچکا ہے اس میں انھوں نے لکھا ہے کہ اگر میں کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاؤں گا تو کسی کلمہ یا کلام کی زیادتی کی وجہ سے ہوگا، چنانچہ یہاں پر حدیث ثانی میں ایک زیادتی ہے، یعنی مقدار ابعاد جو حدیث اول میں نہ تھی، اس لئے دوسری حدیث لائے، لیکن یہاں پر یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر معنف ایک باب میں بلا ضرورت و فائدہ کے ایک سے زائد حدیث لانا نہیں چاہتے تو اس کی ایک شکل یہ تھی کہ صرف حدیث ثانی کو ذکر فرمادیتے جس میں زیادتی فائدہ ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ دراصل حدیث ثانی حدیث اول کے اعتبار سے ضعیف ہے اسلئے معنف نے یہ سب نہ سمجھا کہ قوی کو چھوڑ کر ضعیف پر اکتفاء کیا جائے، اس لئے اساتذہ تو بوجہ قوت کے حدیث اول کو ذکر کیا، اور حدیث ثانی جس میں ضعف تھا تائید اور شاہد کے درجہ میں لے آئے اور شاہد میں ضعیف حدیثیں بھی مل جاتی ہیں، ضعف کی وجہ آگے معلوم ہو جائے گی۔

سند سے متعلق بعض اُمور و اصطلاحات قولہ حد ثنا عبد اللہ بن مسلمۃ، جاننا چاہئے کہ

گذشتہ سال آپ نے مشکوٰۃ شریف میں صرف متون احادیث کو پڑھا ہے، مشکوٰۃ شریف اسانید سے خالی ہے انھوں نے صرف متون احادیث کو لیا ہے اسانید کو حذف کر دیا ہے اسی لئے مشکوٰۃ کا شمار تالیفات میں کیا جاتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ کتب حدیث مختلف الانواع ہیں، ہر نوع کا نام الگ الگ ہے، بہر حال یہاں دورہ کی کتابوں میں متون احادیث کو اسانید کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو یہاں پر ایک مستقل کام بڑھ گیا یعنی اسانید کا سمجھنا اور ان کی اصطلاحات وغیرہ جاننا اور یہ کہ ان کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔

سو یہاں پر حد ثنا کے قائل امام ابو داؤد ہیں، اور اس کے ناقل امام ابو داؤد کے شاگرد ابو علی نووی ہیں، اور عبد اللہ بن مسلمہ معنف کے استاذ ہیں، ابتداً سند میں حد ثنا اور اخیراً پورا لکھا جاتا ہے، اور اثنا سند میں اقتصار کر کے حد ثنا کو ثنائیاں لکھتے ہیں اور اخیراً کو آنا لکھتے ہیں، نیز درمیان میں تا سے پہلے قال بھی محذوف ہوتا ہے، جو لکھتے ہیں نہیں آتا ہے، لیکن پڑھنا ضروری ہے، لہذا اس سند کو اس طرح پڑھیں گے، حد ثنا عبد اللہ بن مسلمہ قال، حد ثنا عبد العزیز، نیز ہر سند کو دہر قال سے شروع کیا جائے جو معنف ہے وبالسند المتصل من الی الصنف

کہ اس اضافہ کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ ہر حدیث کی سند مکمل ہو جائے کیونکہ کتاب میں تو سند صرف مصنف سے شروع ہو رہی ہے، اب سند کے شروع کا حصہ یعنی ہم سے لیکر مصنف تک لانے کی ضرورت ہے تو اس عبارت سے سند کے اس حصہ غیر مذکورہ کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور ہر استاذ و مدرس اپنی سند شروع سے لیکر مصنف کتاب تک پہلے روز سبق میں بیان کر ہی دیتا ہے اور ہماری اور آپ کی سند ہر حدیث میں مصنف کتاب تک ایک ہی ہے، اس لئے ہر حدیث کے شروع میں مصنف کی سند سے پہلے وہیہ قال پڑھنا تکمیل سند کے لئے کافی ہے، اور اگر کوئی مشروع سند میں اس جملہ کو نہ بھی پڑھے تو کم از کم ذہن میں تو یہ بات ہونی ہی چاہئے۔

لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد نیز جاننا چاہئے کہ لفظ ابن ماقبل کی صفت اور اپنے مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور چونکہ موصوف

صفت کا اعراب ایک ہوتا ہے تو جو اعراب ابن سے پہلے والے اسم کا ہو گا وہی اعراب لفظ ابن کا ہو گا، جیسے یہاں عبد اللہ بن مسعود میں ابن عبد اللہ کی صفت ہے، اور عبد اللہ فاعل ہو سکی بنا پر مرفوع ہے اسی طرح ابن بھی مرفوع ہو گا، اور سلمہ ابن کا مضاف الیہ ہے اور سب ہی جگہ ابن کا مابعد مضاف الیہ ہوتا ہے، لہذا اس پر مضاف الیہ والا اعراب پڑھا جائیگا۔ نیز ابن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو اور اس سے پہلا اسم منون ہو تو اس کی تنوین

ساقط ہو جاتی ہے، جیسے: مسدد بن مسدد میں مسدد منون تھا لیکن ابن کی وجہ سے تنوین ساقط ہو جائیگی، اس کو مسدد بن مسدد پڑھیں گے اور اسی طرح ابن کا الف کتابت سے حذف کر دیا جاتا ہے، الا یہ کہ شروع سطر میں واقع ہو اور اگر علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو تو وہاں ابن کا الف لکھا جاتا ہے اور ابن سے ماقبل جو تنوین ساقط ہوتی ہے وہ بھی ساقط نہ ہوگی بلکہ پڑھی جائے گی جیسے: ثنا عبد اللہ بن مالک عن ابن جحیم، یہاں پر دوسرا ابن علمین متناسلین کے درمیان واقع نہیں ہو رہا ہے اس لئے کہ مالک عبد اللہ کے والد ہیں اور ابن جحیم عبد اللہ

کی والدہ ہیں یعنی مالک کی زوجہ تو مالک اور جحیم آپس میں تناسلین نہیں ہیں، بلکہ زوجین ہیں، اور ابن جحیمہ میں لفظ ابن ماقبل یعنی مالک کی صفت نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے جو اسم ہے یعنی عبد اللہ کی صفت ہے، گویا عبد اللہ کی دو صفتیں ہوئیں ایک یہ کہ وہ ابن مالک ہیں، دوسرے یہ کہ وہ ابن جحیمہ ہیں، یہاں پر مالک کے بعد ابن کا الف لکھا جائے گا گو پڑھا نہیں جائے گا، نیز مالک سے تنوین بھی ساقط نہیں ہوگی، یہ لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد ہیں جن کا جاننا ایک طالب حدیث کے لئے لازمی ہے ورنہ ہمیشہ پڑھنے اور لکھنے میں خطا کھائے گا، لہذا خوب سمجھ لینا چاہئے، عبارت حدیث کا صحیح پڑھنا انتہائی ضروری ہے، من کذب علی متعمداً فلیتبوا مقعده من النار کے ذیل میں اسمعیٰ لکھتے ہیں کہ مجھے اس حدیث کی بنا پر اس طالب علم کی طرف سے برا خطرہ اور

خوف رہتا ہے جو عبارتِ حدیث کو قواعد کے خلاف پڑھے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو قواعد کے مطابق تلفظ فرمایا تھا، اور وہ اس کے خلاف پڑھ کر آپ کی طرف منسوب کر رہا ہے۔

اب یہاں سند حدیث کی ایک

خاص اصطلاح کا جاننا ضروری ہے وہ

حدیث و اخبار وغیرہ الفاظ میں فرق کی بحث

یہ کہ حدیث اور اخبار میں کیا فرق ہے؟ اس لئے کہ کبھی یہ آتا ہے اور کبھی وہ، جواب یہ ہے کہ اخبار و تحدیث کے درمیان لفظ تو کوئی فرق نہیں ہے، محدثین کی اصطلاح میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کی دو جماعتیں ہیں، متقدمین اور متاخرین، متقدمین اور اکثر علماء ان دونوں کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں، بلکہ یوں کہتے ہیں کہ یہ دونوں لفظ ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، بعض اصحاب دروس نے ائمہ اربعہ کا یہی مسلک لکھا ہے یعنی عدم الفرق اور متاخرین ان دونوں کا مفہوم جدا جدا بیان کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ حدیث تو اس وقت کہا جائے گا جب استاد نے پڑھا ہو اور شاگرد نے سنا ہو اور اگر اس کا برعکس ہو کہ شاگرد پڑھے اور استاد بغور سنے تو اس کے لئے لفظ اخبار استعمال ہوتا ہے تو متاخرین کے یہاں دونوں کا مفہوم مختلف ہوا۔

امام بخاری کا شمار بھی متقدمین میں ہے اسی طرح امام زہریؒ اور امام مالکؒ، امام بخاریؒ نے تو اسی مقصد کے لئے کتاب العلم میں ایک باب قائم کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور وہ باب ہے باب قول المحدث حدثنا و خبرنا و انبانا، اور متاخرین جو ان الفاظ میں فرق کے قائل ہیں ان میں امام مسلمؒ و امام نسائیؒ خاص طور سے قابل ذکر ہیں جیسا کہ شراح نے لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ یہی حال ہمارے امام ابو داؤد کا ہے وہ بھی محض اخبار و تحدیث کے فرق کی وجہ سے بعض مرتبہ حار تحویل لاتے ہیں۔

اور تیسرا قول یہاں پر وہ ہے جس کو بعض کہتے ہیں کہ سماع من لفظ الشیخ میں تو مطلقاً خبرنا و محدثنا استعمال کرنا چاہئے اور اگر تلمیذ قرأت کرے تو اس وقت اخبارنا قولاً و فعلیہ اور حدیثنا قولاً و فعلیہ کہنا چاہئے، حاصل یہ کہ مطلقاً اخبار و تحدیث تو سماع من لفظ الشیخ کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور اگر شاگرد استاد پر قرأت کرے تو وہاں اخبارنا و حدیثنا کیساتھ قراءۃ فعلیہ کا اضافہ کیا جائے گا۔ ایک قول یہاں پر یہ ہے کہ بعض مورخین

دقیق و منہم الامام النسائیؒ اخبار ہو یا تحدیث بوقت روایت اسکا استعمال اسوقت صحیح ہے جبکہ شیخ نے سماع کا قصد بھی کیا ہو لہذا اگر کوئی طالب کسی محدث کی مجلس میں متعاشریک ہو جائے اور اس شیخ نے اس طالب کو سماع کا قصد نہ کیا ہو تو پھر ایسی صورت میں اس طالب کو حدیثنا یا خبرنا کہنے کا حق نہیں ہے مگر اصل ابو داؤد قری علی المرتب بن سکین و اننا شاید و کذا الامام النسائیؒ و البسط فی الغیض النسائیؒ

ایک اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ سماع من لفظ الشیخ جس کو متاخرین تحدیث کہتے ہیں اور قراءۃ علی الشیخ جس کو اخبار کہتے ہیں، دونوں میں مرتبہ کے اعتبار سے کون افضل ہے؟ سو اکثر محدثین کی رائے یہ ہے کہ تحدیث اخبار سے افضل ہے اور امام اعظمؒ وغیرہ بعض فقہاء کا مذہب اس کے برعکس ہے یعنی اخبار اولیٰ ہے تحدیث سے، اور تیسرا قول یہاں پر یہ ہے کہ یہ دونوں مرتبے میں مساوی ہیں، اور یہی قول امام بخاریؒ کا بتایا جاتا ہے۔

تحمل حدیث کے طرق

جاننا چاہئے کہ حد ثنا اخبرنا انبأنا کے علاوہ اور بھی الفاظ آتے ہیں، ان سب کو جاننے کے لئے اس کی ضرورت ہے کہ یہ معلوم ہو کہ تحمل حدیث کے

کتنے طرق ہیں اس لئے کہ ہر طریق تحمل کے لئے طریق تعبیر الگ ہے، سو دو کا بیان تو آچکا ہے، ۱۔ سماع من لفظ الشیخ ۲۔ رواۃ علی الشیخ تیسرے طریق ہے الاجازۃ من الشیخ مشافہۃ یعنی باقاعدہ پڑھنا تو کسی کی جانب سے نہ پایا جائے نہ استاد کی جانب سے نہ شاگرد کی جانب سے، بس صرف کوئی شیخ کسی طالب حدیث کو بالمشافہ روایت حدیث کی اجازت دیدے اس کے لئے بوقت روایت لفظ انبأنا استعمال ہوتا ہے۔

چوتھا طریق المناولۃ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ کسی طالب کو اپنی اصل سماع یعنی وہ کتاب جس میں اس کی مسوعات (روایات) لکھی ہوئی ہیں بعینہ وہ یا اس کی نقل دیدے روایت کی اجازت کیساتھ کہ میری طرف سے تم کو اس کی روایت کوئی اجازت ہے یا بغیر اجازت کے اور اس صورت میں بوقت روایت کہا جائے گا حدثنی فلان مناولۃ یا ناولنی فلان

پانچواں طریق تحمل الکتابۃ والمکاتبۃ ہے یعنی شیخ کسی طالب کو کوئی حدیث خود لکھ کر یا کسی سے لکھوا کر دے جس کو دی جا رہی ہے خواہ وہ حاضر ہو کہ لکھ کر اس کے حوالہ کر دے یا غائب ہو کہ لکھ کر اس کے پاس بھیج دے اس کی پھر دو میں ہیں کتابۃ مجردہ اور دوسری مقررہ بالاجازۃ چھٹا طریق تحمل وہ ہے جس کو اصطلاح میں الوجاہۃ کہتے ہیں، وجاہہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی طالب حدیث کو کسی محدث کی کوئی کتاب جس میں حدیثیں لکھی ہوئی ہوں کسی طرح حاصل ہو جائے اس کے لئے طریق تعبیر وجہت فی کتاب فلان یا فی اصل فلان ہے۔

فائدہ یہ معلوم ہو ہی چکا کہ یہ تعبیرات کا فرق متاخرین کے یہاں ہے اور متقدمین کے یہاں طرق تحمل تو یہی ہیں جن کا بیان اوپر آیا لیکن ان کے یہاں طریق تعبیر ہر ایک کا مختلف اور جدا نہیں ہے

شرح السند

حد ثنا عبد العزیز یعنی ابن محمد، یہ عبد العزیز بن محمد الدراوردی کے ساتھ مشہور ہیں، دراوردر خراسان میں ایک قریہ ہے، یہ راوی متکلم فیہ، سبکی لفظ ہے، بخاری کے رواۃ میں سے ہے لیکن امام بخاری نے ان کی روایت کو منفرداً نہیں لیا ہے بلکہ مقررہ نا بغیرہ لیا ہے یہاں پر یہ چیز سمجھنے کے لائق ہے کہ یعنی کا اضافہ کیوں کیا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ حضرات محدثین کی غایۃ امتیاز ہے کہ راوی نے اپنے استاذ سے جتنا لفظ سنا تھا اس کی طرف سے صرف اتنا ہی نقل کیا اور جو چیز اس کے نزدیک محتاج وضاحت تھی، اپنی طرف سے اس نے اس وضاحت کو جملہ کر کے بیان کیا تاکہ شاگرد

لہ یعنی بوقت روایت اسلئے کہ روایت حدیث تحمل حدیث کے بعد ہی ہوتا ہے اور تحمل کے طرق چونکہ مختلف ہیں اس لئے اسی کے لحاظ سے روایت میں الفاظ لائے جاتے ہیں کبھی حد ثنا اور کبھی اخبرنا وغیرہ۔ لہ اس پر دوسرے باب میں مزید کلام آ رہا ہے۔

اور استاذ کے الفاظ مخلوط نہوں حاصل یہ کہ عبداللہ بن مسلم نے اپنے استاذ عبدالغزیز کا نام بغیر نسب کے بیان کیا تھا۔ ان کی دلالت نہیں بیان کی تھی تو اب مصنف اپنی طرف سے یہ وضاحت کر رہے ہیں کہ میرے استاذ عبداللہ بن مسلم کی مراد عبدالغزیز سے عبدالغزیز بن محمد ہے یعنی کے لغوی معنی یزید کے ہیں اس میں جو ضمیر فاعل ہے وہ عبداللہ بن مسلم کی طرف راجع ہے اور اس یعنی کے قائل مصنف ہیں۔ مصنف کہہ رہے ہیں عبداللہ بن مسلم مراد لیتے ہیں عبدالغزیز سے عبدالغزیز بن محمد۔

عن ابی سلمۃ۔ یہ ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوف ہیں جن کا فقہار سبعہ میں شمار ہے ان کے نام میں اختلاف ہے۔ بعضوں نے کہا ابوسلمہ ہی نام ہے۔ بعض مرتبہ کنیت ہی نام ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے، دقیل اسماعیل، حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ شیخ سراج احمد سرہندی شارح ترمذی کو دہم ہوا، ان سے اس راوی کی تعیین میں غلطی ہو گئی، انھوں نے لکھا ہے کہ اس سے مراد منصور بن مسلم ہیں یہ غلط ہے اس لئے کہ منصور بن سلمہ طبقہ عاشرہ میں سے ہیں ان کی صحابی سے تو کیا تابعی سے بھی ملاقات نہیں ہے، پھر یہاں صحابی سے کیسے روایت کر رہے ہیں، دوسرے یہ کہ منصور بن سلمہ سنن ابوداؤد کے رواۃ میں سے نہیں ہیں، مسدد بن مسرہد۔ یہ اونچے درجہ کے محدث ہیں، امام ابوداؤد ان سے اس سنن میں بہت کثرت سے روایت کرتے ہیں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ بصرہ میں سب سے پہلے مسند جو حدیث کی ایک خاص نوع کی کتاب ہے، انھوں نے ہی تصنیف فرمائی، ان کا سلسلہ نسب بھی بہت عجیب و غریب سا ہے جو بذل میں مذکور ہے اور ان اسماء کی ایک خاصیت بھی لکھی ہے کہ اگر ان ناموں کو کسی کاغذ پر لکھ کر تعویذ کے طور پر محسوس یعنی بخار زدہ کے گلے میں ڈال دیا جائے تو بہترین عمل ہے۔ بخارا تر جاتا ہے، ہمارے استاذ محترم ناظم صاحب حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ بڑے ادیب اور ظریف الطبع تھے، وہ سبق میں فرماتے تھے مسدد کا سلسلہ مسدد، یعنی مسدد واقعی اسم باسکی ہیں دراصل مسدد کے معنی مُصلِح اور اصلاح کردہ کے ہیں اسلئے ایسا فرمایا، عن ابی الزبیر ان کا نام محمد بن مسلم بن تدرس الکی ہے، ان کا شمار مدلسین میں ہے اور یہاں وہ بطور عنعنہ روایت کر رہے ہیں اس لئے اس روایت میں ضعف ہے، ضعف کی ایک اور بھی وجہ ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عبدالملک راوی کثیر الوہم ہے اسی لئے یہ حدیث سنداً حدیث اول سے کمزور ہے، امام ابوداؤد نے اگرچہ اس روایت پر سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذرؒ نے اسماعیل بن عبدالملک کی بنا پر نقد فرمایا ہے، اور ماسکت علیہ ابوداؤد ایک مستقل علمی بحث ہے، جو مقدمہ میں گذر چکی ہے۔ الحمد للہ، باب اول پر کلام پورا ہوا، اس باب میں بہت سی اہم مفید اور ضروری اصطلاحات اور ابتدائی بحثیں آئی ہیں یہ سب چیزیں قابل حفظ ہیں۔

لہ یعنی سعید بن المسیب، قاسم بن محمد بن ابی بکر، عروہ بن الزبیر، قاصد بن زید بن ثابت، ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوف، عبید اللہ بن عبداللہ بن عبیدہ ابن مسعود، سلیمان بن یسار ۱۲ (تدریب ضمیمہ ۲) دقیل سلمہ بن عبداللہ بن عمر بدل ابن سلمہ بن عبدالرحمن (معارف السنن ص ۱۳۵)

باب الرجل يتبوا بولہ

ۛ

یہ آداب استنجار کے سلسلہ کا دوسرا باب آیا ہے جس کا تعلق بول سے ہے اور پہلے باب کا تعلق براز سے تھا جیسا کہ تقابل کا تقاضا ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلے باب میں جو ادب مذکور ہے یعنی تخلی وہ عام اور مشترک ہے اس کا تعلق بول و براز دونوں سے ہے اور اس باب سے مقصود ایک دوسرا ادب بیان کرنا ہے یعنی نرم زیم۔ اختیار کرنا اس کا تعلق خاص بول سے ہے، پہلا ادب مشترک تھا اور یہ دوسرا ادب مختص بالبول ہے یتبوا، بمعنی ٹھکانا اور جگہ حاصل کرنا، اسی سے مباحثہ بھی ہے جس کے معنی منزل کے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ پیشاب کے لئے آدمی کو مناسب جگہ اختیار کرنی چاہئے، چنانچہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ پیشاب مکان دمیث یعنی رخوہ اور نرم زمین میں کرنا چاہئے تاکہ رشاش البول سے حفاظت رہے۔

اب یہاں ایک مسئلہ کی بات پیدا ہوگئی وہ یہ کہ رشاش البول کا حکم کیا ہے؟ سو ابن رسلان شارح ابوداؤد نے لکھا ہے کہ امام شافعی کا مذہب عدم العفو ہے بدن ہو یا ثوب لیکن امام نوویؒ نے عفو کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے صریح کی وجہ سے، اور ہمارا مذہب در مختار میں لکھا ہے کہ رشاش البول اگر بدن یا کپڑے پر پڑ جائیں تو معاف ہے، لیکن اگر پانی میں مل جائیں تو معاف نہیں ہے، مارتلیل ناپاک ہو جائے گا، وہ کہتے ہیں لان طہارة الباء اودک یعنی پانی کی طہارت کا مسئلہ زیادہ اہم ہے جس کی وجہ ظاہر ہے کہ پانی کی نجاست اس کے سیال ہونے کی وجہ سے متعدی ہے بخلاف ثوب اور بدن کے۔

حدیث الباب جس کا مضمون ابھی اوپر گذرا، کے راوی ابو موسیٰ اشعریؒ ہیں اور یہ حدیث انہوں نے عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں ان کے استفسار پر بصرہ بھیجی جہاں ابن عباسؓ مقیم تھے، استفسار کی صورت حال یہ ہوئی کہ ابن عباسؓ

بصرہ میں حضرت علیؓ کی جانب سے دالی بنا کر بھیجے گئے تھے انہوں نے وہاں پہنچنے کے بعد اہل بصرہ سے وہ حدیثیں سنیں جن کو اہل بصرہ ابو موسیٰ اشعریؒ سے سن کر روایت کرتے تھے تو ابن عباسؓ نے بعض ان احادیث کے بارے میں جو انہوں نے اہل بصرہ سے سنی تھیں ابو موسیٰؒ کی طرف مراجعت کی چنانچہ اس کے جواب میں ابو موسیٰؒ نے ابن عباسؓ کی طرف حدیث الباب لکھ کر بھیجی۔

مزید توضیح کے لئے جانا چاہئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پہلے بصرہ میں خود ابو موسیٰ اشعریؒ کا قیام تھا، کیونکہ وہ اس وقت حضرت عمرؓ کی جانب سے وہاں کے عامل تھے، اہل بصرہ نے ابو موسیٰؒ سے جو حدیثیں

سنی تھیں وہ بظاہر اسی زمانہ قیام کی تھیں،

یہ تو ہوا حدیث الباب کا صحیح مفہوم مسیح ہم نے اس لئے کہا کہ بعض شراح سے یہاں لغزش ہو گئی، اور وہ یہ کہ انہوں نے فَكَانَ يُحَدِّثُ کو بجائے صیغہ مجہول کے صیغہ معروف پڑھا جس سے مضمون میں تغیر واقع ہو گیا، ایک بات یہاں پر رہ گئی کہ روایت کے جو الفاظ ہیں يَسْأَلُهُ عَنْ أَشْيَاءَ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس کا استفسار چند احادیث سے متعلق تھا اور یہاں جواب میں صرف ایک حدیث مذکور ہے، اب اس میں دو احتمال ہیں، یا تو ابو موسیٰ ہی کی جانب سے جواب میں ایک حدیث آئی اور یا یہ کہ یہاں روایت کرنے میں راوی نے اختصار کر دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

قَوْلُهُ فَاثْنَا دَمِيثًا، دَمِيثٌ کسریم اور سکون میم دونوں کے ساتھ ہے لغتِ رخو یعنی نرم زمین کو کہتے ہیں جس میں پانی جلدی سے جذب ہو جاتا ہے، اس کو پیشاب کے لئے اسی لئے اختیار فرمایا، نیز دَمِيثٌ کا اطلاق مجازاً اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو نرم خواہ نرم مزاج ہو چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وارد ہے دَمِيثٌ لَيْسَ بِالْجَانِي اِى كَانَ لَيْتِنِ الْخُلُوْءُ فَلْيَزْنِ، اس کا مصدر ارتیاد ہے، ارتادیر ناد ارتاداً، اور مجرور میں، رادیر و در و داً اور یاداً آتا ہے جس کے معنی طلب کرنے کے ہیں۔

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ پیشاب کے اندر تیزی اور شوریٹ ہوتی ہے جس سے دیوار کی بنیاد کو نقصان پہنچتا ہے تو آپ نے دوسرے کی دیوار کی جڑ میں کیوں پیشاب کیا، ظاہر ہے کہ آپ کی شان سے یہ بعید ہے کہ آپ سے کسی کو نقصان پہنچے، اس کے متعدد جواب دئے گئے ہیں۔

۱۔ دیوار عادی تھی یعنی پرانی جو کسی کی ملک میں نہیں تھی پھر کیا حرج ہے۔

۲۔ ہو سکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیوار سے ہٹ کر بیٹھے ہوں جہاں سے پیشاب دیوار کی جڑ تک نہ پہنچ سکے لیکن راوی نے قرب کی وجہ سے اس کو مجازاً فی اصل جدا میں سے تعبیر کر دیا۔

۳۔ ہو سکتا ہے آپ کو مالک کی رضا مندی حاصل ہو، اذن مالک کے بعد کوئی اشکال ہی نہیں رہتا۔

۴۔ وہ منہدم مکان کی ٹوٹی پھوٹی دیوار تھی جسے کھنڈر کہتے ہیں، پھر کیا نقصان ہے۔

الروایۃ بالکتابۃ | نیز اس حدیث سے اصول حدیث کا ایک مسئلہ ثابت ہو رہا ہے وہ یہ کہ روایت بالکتابۃ جائز ہے، یہ بات پہلے گزرجی کہ تحمل حدیث کے طرق میں

سے ایک طریق کتابت بھی ہے اصولیین نے لکھا ہے کہ روایت بالکتابۃ کی دو قسمیں ہیں، ایک مجرورہ یعنی صرف حدیث لکھ کر دیدیجائے، دوسری مقروئہ بالا جازۃ، یعنی شیخ کسی طالب کو حدیث لکھ کر دے اور ساتھ میں روایت کی اجازت، بھی دے ہمشلا یوں کہے اجزئتک ماکتبت لک، جمہور کے نزدیک کتابت کی دونوں قسمیں

معتبر ہیں مجرہ ہو یا مقرونہ بعض علماء جیسے قاضی ابوالحسن ماوردی شافعی کتابہ مجرہ کو معتبر نہیں سمجھتے۔ جمہور کے یہاں دونوں صورتیں معتبر ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ مکتوب الیہ کتاب کے خط کو پہچانتا ہو، اور بعض نے بیئہ کی بھی شرط لگائی ہے لیکن یہ ضعیف ہے۔

شرح السند

حدیثنا حماد بن حماد بن سلمہ ہیں، سندوں میں دو حماد زیادہ مشہور ہیں، ایک حماد بن سلمہ دوسرے حماد بن زید، موسیٰ بن اسماعیل اکثر و بیشتر حماد بن سلمہ ہی سے روایت کرتے ہیں، حماد بن زید سے ان کی روایات بہت کم ہیں، علامہ سیوطی نے لکھا ہے کہ موسیٰ بن اسماعیل جب مطلق حماد بولتے ہیں تو ان کی مراد اس سے حماد بن سلمہ ہوتی ہے، ابوالفتوح ۳ یہ کنیت ہے ان کا نام یزید بن حمید الضبعی ہے شیخ بڑے میاں یا استاد دونوں مراد ہو سکتے ہیں، یہ راوی مجہول ہے، سند احمد کی روایت میں لفظ شیخ کے بجائے رجل اسود طویل واقع ہے عن ابی موسیٰ ان کا نام عبداللہ بن قیس ہے۔

راوی مجہول کی روایت کا حکم

یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ راوی مجہول کی روایت معتبر ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہر مجہول کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ مجہول العین، ۲۔ مجہول الحال، مجہول العین کہتے ہیں، من لم یرو عنہ الا واحد یعنی وہ راوی جس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی شخص ہو، مجہول الحال کی روایات کے بارے میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً مقبول، ۲۔ مطلقاً غیر مقبول، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس مجہول العین سے روایت کرنے والا راوی اگر ایسا ہے جس کی عادت صرف ثقہ سے روایت لینے کی ہے تب تو ایسے مجہول کی روایت معتبر ہے ورنہ غیر معتبر، اس لئے کہ بعض رواۃ کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے روایت لیتے ہیں، جیسے عبدالرحمن بن ہمدی اور یحییٰ بن سعید الانصاری، دوسری قسم مجہول کی مجہول الحال ہے مجہول الحال کی پھر دو قسمیں ہیں، مجہول الحال ظاہراً و باطناً اور مجہول الحال باطناً و ظاہراً، یعنی جس کا ظاہر حال تو بہتر ہو لیکن باطن حال کا علم نہ ہو، اسی کو مستور بھی کہتے ہیں، جمہور کے نزدیک قسم اول کی روایت مردود ہے اور ثانی یعنی مستور کی معتبر ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مستور کی

لہ موسیٰ بن اسماعیل کی حماد بن زید سے روایت اگر آپ دیکھنا چاہیں تو ابواب المواقیت میں باب من نام عن مسلوۃ و نسیہا کی تیسری حدیث دیکھئے، اس میں ہے، حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل نا حماد عن ثابت، یہ روایت ترمذی اور ابی میں بھی موجود ہے اور وہاں حماد بن زید کی تصریح ہے۔

روایت معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ قرونِ ثلاثہ میں سے ہو ورنہ معتبر نہیں ہے۔
 فائدہ:۔ نیز ایک بات اور جانتا چاہئے وہ یہ کہ یہ تمام تفصیل اور اقسام اس مجہول کے بارے میں ہیں جو غیر صحابی ہو
 اور اگر مسند میں کوئی صحابی مبہم اور مجہول مذکور ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ الصحابہ کلمہ
 عدول جمہور علماء کا مسلک ہے اسی لئے کتب رجال میں کسی صحابی کے ترجمہ میں آپ یہ نہیں دیکھیں گے کہ اس کے
 بارے میں لکھا ہو کہ ثقہ ہے مجتہد ہے اور مقبول ہے اس لئے کہ صحابہ کرام محتاج توثیق ہی نہیں ہیں اور جرح کا تو
 سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

بَاب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ

(۱)

مجلد آدابِ خلار کے ایک یہ ہے کہ جب آدمی بیت الخلاء میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو وہ دعا پڑھے جو
 ماثور و منقول ہے اللہم اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْغَبْثِ وَالْجَبَابِثِ، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے اور سنن سعید بن منصور
 کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْغُبُثِ وَالْجَبَابِثِ پڑھا کرتے تھے، اس روایت
 میں لفظ بسم اللہ کی زیادتی ہے، حافظ فرماتے ہیں یہ زیادتی علی شرط مسلم ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ دعا اندر داخل ہونے سے پہلے پڑھنا چاہئے اس میں بعض مالکیہ ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور
 عبد اللہ بن عمرو بن العاص کا اختلاف ہے، ان کے یہاں داخل ہونے کے بعد بھی پڑھ سکتے ہیں سہل میں ایک واقعہ
 لکھا ہے عزیزی کہتے ہیں کہ میں شعبی کے پاس گیا کہ اگر مجھے بیت الخلاء میں چھینک آئے تو الحمد للہ پڑھوں
 یا نہیں، انھوں نے کہا کہ نہیں چھینک کہ باہر نہ آجاؤ، وہ کہتے ہیں پھر میں ابراہیم نخعی کے پاس گیا میں نے ان سے
 بھی یہی سوال کیا، انھوں نے فرمایا اِحْمَدُ اللّٰهُ فَانِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا يَهْبِطُ۔ ہاں! کچھ حرج نہیں ہے۔
 بیت الخلاء میں الحمد للہ پڑھو اس لئے کہ حمد اللہ تعالیٰ کا ذکر اور عمل صالح ہے، وہ اوپر آسمان کی طرف چڑھ جائیگا
 نیچے کی طرف نہیں آئے گا، بخلاف نجات کے وہ نیچے گر جاتی ہے، یہ اشارہ ہے باری تعالیٰ کے قول اَلْحَمْدُ
 لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْوَالِدِ الْعَلِيِّ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ کی طرف، بہر حال اس واقعہ سے ابراہیم نخعی کا مسلک معلوم ہو گیا۔
 حدیث الباب میں اگرچہ اذا دخل الخلاء کا لفظ ہے جس سے ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا بیت الخلاء میں
 داخل ہونے کے بعد پڑھی جائے، لیکن الادب المفرد کی روایت میں اذا اراد ان يدخل الخلاء واقع ہوا ہے جس سے
 بات صاف ہو گئی، قولہ من الغبث والجبابث، غبث باکے ضمہ اور سکون دونوں کے ساتھ ہے، ضمہ کی صورت
 میں غبث کی جمع ہے، اور سکون کی صورت میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ مفرد ہے مکروہ اور شر کے معنی میں،

یایوں کہا جائے یہ بھی جمع ہی ہے، بار کو تخفیفاً ساکن کر دیا گیا ہے، ویسے قاعدہ بھی ہے کہ ہر ذی ضمتین میں ثانی کو تخفیفاً ساکن پڑھ سکتے ہیں، خبث اور خبائث کی تفسیر میں تین قول ہیں، ۱۔ خبث سے مراد ذکر ان الشیاطین اور خبائث سے مراد اُنات الشیاطین، دوسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد قبايح و شرور ہیں اور خبائث سے مراد معاصی تیسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد شیاطین اور خبائث سے مراد نجاسات، اور اس تیسرے قول کی تشریح بعض مفسرین نے یہ کی ہے کہ جب، اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْخُبْثِ، کہہ کر شیاطین سے پناہ چاہی گئی تو اب وہ شیاطین جو بیت الخلاء میں جمع ہیں وہاں سے منتقل اور نشر ہوں گے، اب اس انتقال و انتشار کی وجہ سے احتمال تھا کہ نجاست اچھل کر لگ جائے اس لئے کہا گیا و الخبائث یعنی نجاسات سے بھی پناہ چاہتا ہوں۔

شرح السند

قوله قال عن حماد بن عمار یہاں پر سند میں مصنف کے استاذ الاستاذ دو ہیں، حماد بن زید اور عبد الوارث، دونوں کے لفظ مختلف ہیں، اس لئے مصنف ان کو ممتاز کر رہے ہیں کہ مسد نے حماد سے جو نقل کیا اس میں ہے اللَّهُمَّ اِنِّیْ اَعُوذُ بِكَ، اور مسد نے عبد الوارث سے جو نقل کیا ہے اس میں بجائے اللَّهُمَّ کے اَعُوذُ بِاللّٰهِ ہے، اس تشریح سے معلوم ہوا کہ قال کی ضمیر مسد کی طرف راجع ہے، اگلی حدیث آری ہے شعبہ کی، جس طرح حماد اور عبد الوارث دونوں اس حدیث کو عبد العزیز سے روایت کرتے ہیں، اسی طرح شعبہ بھی اس حدیث کو عبد العزیز سے روایت کرتے ہیں، شعبہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ یہ اللَّهُمَّ اور اَعُوذُ بِكَ لفظوں کا اختلاف خود عبد العزیز کی جانب سے ہے، وہ کبھی اس طرح کہتے تھے اور کبھی اس طرح، لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ گذشتہ روایت میں حماد اور عبد الوارث کا جو اختلاف بیان کیا گیا تھا اس کا تعلق ہر ایک کی یاد اور حفظ سے تھا، ایک اس طرح یاد رہا اور دوسرے کو اس طرح، بلکہ یہ سمجھ میں آیا کہ خود استاذ ہی سے دونوں طرح منقول ہے۔

قوله وقال وهيب عن عبد العزيز، حدیث الباب کا یہ چوتھا طریق ہے، اور وہیب عبد العزیز کے جو تھے شاگرد ہیں، انھوں نے اگر حدیث کو الٹ ہی دیا، گذشتہ تین راویوں نے حدیث کو نقلی قرار دیا تھا یعنی حضور کا عمل نقل کیا کہ آپ ایسا کیا کرتے تھے اور انھوں نے اگر حدیث کو قوی بنا دیا، یعنی حضور کا ارشاد کہ آپ نے فرمایا یہ دعا پڑھنی چاہئے وہیب کی روایت بظاہر تعلیقاً ہے کیونکہ اس کی سند کا ابتدائی حصہ مصنف نے ذکر نہیں فرمایا اور یہ بھی احتمال ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہو کہ وقال وهيب ای بالسند المذكور، تو اس صورت میں یہ تعلیق نہوگی بلکہ حدیث موصول ہوگی۔

۲۔ عن زید بن ارقم، یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے، اس میں دعا مذکور کے علاوہ علت استعاذہ کو بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ بیوت الخلاء حضور شیاطین کا محل ہیں، لہذا اس میں داخل ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ سے استعاذہ کرنا چاہئے، اور بیوت الخلاء محقر یعنی محل حضور شیاطین اس لئے ہیں کہ وہ ذکر اللہ سے خالی ہوتے

ہیں، جہاں پر ذکر اور اللہ کا نام نہیں لیا جاتا وہاں شیا طین پہنچ جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ذکر اللہ شیا طین سے بچنے کا ذریعہ ہے جس قلب میں اللہ کا ذکر سما جائے گا وہاں پر شیا طین کا تصرف زیادہ نہیں ہوگا، ترمذی شریف کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کو انہوں نے کتاب الامثال میں ذکر کیا ہے کہ ذکر کی مثال ایک محفوظ مضبوط قلعہ کی سی ہے جس طرح آدمی دشمنوں اور ڈاکوؤں کے تعاقب سے ایک مضبوط قلعہ کے ذریعہ سے سہولت بچ سکتا ہے اسی طرح شیا طین کے اثرات سے ذکر کے ذریعہ ہی بچ سکتا ہے ورنہ یہ کسی کو بخشتے نہیں۔

قولہ ان هذا الحشوش یہ حشوش بضم الحاء کی جمع ہے اور بعضوں نے اس کو مثلث یعنی حار پر تینوں حرکتیں پڑھا ہے، اس کے معنی میں کھجور کے چند درخت جو ایک جگہ کھڑے ہوں، چونکہ عام طور سے آدمی جب جنگل میں ہوتا ہے تو درختوں کی آڑ میں بیٹھ کر استسجار کرتا ہے اس لئے حشوش بول کر مجازاً قصار حاجۃ کی جگہ مراد لیا جاتا ہے۔

یہاں پر ایک طالب علمانہ اشکال ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ درختوں کے نیچے بیٹھ کر استسجار کر سکتے ہیں تو پھر یہ حدیث اتقوا اللعینین والی حدیث کے خلاف ہو جائیگی جو آئندہ ابواب میں آرہی ہے، جس میں لوگوں کی سایہ دار جگہ میں بیٹھ کر استسجار کرنے کی ممانعت ہے، اس کا جواب اس مقام کی تقریر دیکھنے سے حل ہو جائے گا، بس یہاں پر تنبیہ کر دی گئی۔

جاننا چاہئے کہ زید بن ارقمؓ کی اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے جس کو امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اس اضطراب سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو حضرت انسؓ کی طرف منسوب کیا ہے اور اکثر حضرات نے زید بن ارقمؓ کی طرف منسوب کیا ہے اور صحیح بھی ہے کہ اس کے راوی زید بن ارقمؓ میں حضرت انسؓ کی طرف اس کی نسبت درہم ہے۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ عِنْدَ قَضَاءِ الْحَاجَةِ

(ح)

منجملہ آدابِ غلار کے ایک ادب یہ ہے جس کو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے کہ قصار حاجۃ یعنی بول و براز کے وقت میں قبلہ کا نہ استقبال ہونا چاہئے نہ استدبار، اس سلسلہ میں مصنفؒ نے دو باب قائم فرمائے ہیں، پہلے باب میں مطلقاً ممانعت کی روایات کو ذکر فرمایا ہے، اور اس سے اگلے دوسرے باب میں جواز استقبال کی روایات کو بیان کیا ہے، چونکہ بظاہر روایات میں اختلاف ہے اس لئے غلار میں بھی اختلاف ہو گیا چنانچہ اس کے اندر آئمہ مذہب مشہور ہیں

۱۔ المنع مطلقاً اس کے قائل حنفیہ، ابن حزم ظاہری اور بعض

مالکیہ ہیں جیسے ابن العربیؒ

۲۔ ارباب الائمۃ فی مسئلۃ الباب

۲۔ الجواز مطلقاً اس کے قائل عروہ بن الزبیرؓ ربیعۃ الرائیؓ امام مالکؒ کے استاذ اور داؤد ظاہریؒ ہیں۔
 ۳۔ الفرق بین الصحراء والبنیان یعنی محرار میں کراہت اور بنیان یعنی آبادی کے اندر جواز بلکہ محرار میں بھی اگر کوئی چیز درمیان میں حائل ہو تب بھی جائز ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے۔
 ۴۔ الفرق بین الاستقبال والاستدبار، یعنی استقبال مطلقاً ناجائز اور استدبار مطلقاً جائز ہے خواہ محرار ہو یا بنیان، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔

۵۔ انہی للتنزیه استقبال و استدبار دونوں میں کراہت تنزیہی ہے، یہ بھی امام ابو حنیفہؒ و امام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔

۶۔ صرف استدبار صرف بنیان میں جائز ہے، باقی تین صورتیں یعنی استقبال فی البنیان، استقبال فی الصحراء استدبار فی الصحراء یہ تینوں ناجائز ہیں، یہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے،

۷۔ انہی یثمل القبلتین یعنی قبلۃ منوطہ بیت المقدس اور غیر منوطہ بیت اللہ شریف دونوں کی طرف استقبال و استدبار منوط ہے، یہ ابراہیم نخعیؒ اور ابن سیرینؒ سے منقول ہے۔

۸۔ انہی یختص باہل المدینۃ ومن علی ستمہم کہ استقبال و استدبار کی ممانعت صرف اہل مدینہ اور ان لوگوں کے لئے ہے جن کا قبلہ اسی طرف ہے جس طرف اہل مدینہ کا ہے اور اہل مدینہ کا قبلہ بجانب جنوب ہے، یہ منقول ہے ابو عوانہؒ سے جو مزینی کے شاگرد ہیں

دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ علت منع کیا ہے؟ جمہور کے نزدیک علت منع احترام قبلہ ہے کہ قصار حاجۃ کے وقت استقبال و استدبار میں قبلہ کی بے حرمتی ہے، اور شبی کے نزدیک احترام مصلیں ہے یعنی محرار کے اندر جو فرشتے اور جنات نماز پڑھتے ہیں ان کی رعایت اور احترام کی وجہ سے مانعت ہے، ایک اور اختلاف یہ ہے کہ اس استقبال و استدبار میں بے حرمتی کس بنا پر ہے؟ بعض نے کہا خروج نجاست کی وجہ سے، اور بعض کہتے ہیں کہ کشف عورت الی القبلہ کی وجہ سے ہے، لہذا جن چیزوں میں خروج نجس یا کشف عورت پایا جاتا ہو تو ان کاموں کے وقت بھی استقبال و استدبار ممنوع ہوگا، چنانچہ قصداً اور حجامۃ میں خروج نجاست ہے اور وطی، ختان اور استحداد میں کشف عورت ہے، لہذا ان سب کاموں کے وقت بھی استقبال مکروہ ہوگا ویسے ہمارے یہاں وطی مستقبل القبلہ مکروہ تنزیہی اور لغو مکروہ تحریمی ہے۔

۱۔ عن سلمان قال قیل لہ، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضرت سلمانؓ نے بعض لوگوں نے اعتراض کیا، اور یہ کہنے والے مشرکین تھے جیسا کہ سلم شریفؒ اور ابن ماجہؒ کی روایت میں ہے، لقد علمکم نبیکم کل شیء حتی الجزاءۃ کہ تمہارے نبی عجیب شخص ہیں کہ ذرا ذرا سی باتوں کی تبہیم کرتے ہیں یہاں تک کہ قصار حاجۃ کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں

(بھلا یہ باتیں انبیاء کے بیان کرنے کی ہیں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات تو بہت اونچی ہونی چاہئیں۔)
الخبراء میں غار کا کسرہ اور فتح دونوں جائز ہے اس کے معنی قضاۃ حاجت کے ہیں، نیز غلط یعنی فسد پر بھی اس
کا اطلاق آتا ہے بعضوں نے اس میں کسرہ اور فتح کا فرق کیا ہے، ایک صورت میں ایک معنی دوسری صورت میں دوسرے
معنی، بعضوں نے کہا کہ دونوں معنی میں مشترک ہے۔

قولہ قال اجل، حضرت سلمان نے مقترض کے اعراض کا جواب بہت موثر انداز میں دیا، یعنی جواب علی اسلوب الحکیم کو
اختیار کیا اور یہ فرمایا کہ ہاں! بیشک بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ تم کہہ رہے ہو، ہمارے نبی نے واقعی ہمیں ہر چھوٹی بڑی چیز
کی تعلیم فرمائی ہے اور ہر چیز کے آداب سکھائے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ یہ تو خوبی اور تعریف کی بات ہے نہ کہ اعتراض کی
جواب علی اسلوب الحکیم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سائل کے حال اور موقع محل کے مطابق جواب دیا جائے خواہ وہ جواب
سوال پر منطبق ہو یا نہ ہو جیسے، يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج، (آیہ) نیز اس سے ہماری شریعت
محمدیہ مطہرہ کی جامعیت معلوم ہو رہی ہے کہ اس کی تعلیمات کتنی کامل اور مکمل ہیں، اور کیوں نہ ہو جبکہ ارشاد باری ہے الیوم
اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی الیہ الحمد لله الذی ہدانا لاسلام۔

قولہ وان لا تستنجی بالیمین، یہ لاء زائد ہے جیسا کہ ظاہر ہے استنجاء بالیمین شافعیہ حنابلہ کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے
اور ظاہر یہ کہ نزدیک حرام ہے اور حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی ہے

استنجاء کے مباحث اربعہ | قولہ وان لا تستنجی احد فاباقل من ثلاثہ اجزاء جانا چاہئے کہ استنجاء

میں چار بخشیں ہیں، ۱۔ تحقیق لغت ۲۔ مکہ شرعاً ۳۔ عدد الاجزاء ۴۔ الاستنجاء بشیء نجس

سو جانا چاہئے کہ استنجاء ماخوذ ہے نجو سے نجو کے معنی غلط یعنی پاخانہ کے ہیں تو استنجاء کے معنی ہوئے
غسل موضع النجوا ومسحہ کہ مقعد کو دھونا یا ڈھیلے پتھر وغیرہ سے صاف کرنا۔
دوسری بحث استنجاء کا حکم شرعی ہے، سو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ اور داود ظاہری کے نزدیک مطلقاً
واجب ہے اور حنفیہ کے یہاں سنت ہے، یہی ایک روایت امام مالک سے ہے اور یہ اس وقت ہے جب نجاست
مخرج سے متجاوز نہ ہو ورنہ پھر ہمارے یہاں بھی واجب ہے

۳۔ دراصل مخرج سے متجاوز ہونے کی صورت میں قدرے تفصیل ہے، اگر مقدار متجاوز مادون الدرہم ہے تو اس کا ازالہ مستحب ہے
اور بغیر ازالہ کے نہایت مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر مقدار متجاوز بقدر درہم ہے تو اس کا ازالہ واجب ہے اور بغیر ازالہ کے نماز مکروہ تحریمی
ہوگی، اور اگر مقدار متجاوز ایک درہم سے زائد ہو تو پھر اس کا ازالہ فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح ہوگی،

تیسری بحث بھی اختلافی ہے حنفیہ مالکیہ کے نزدیک استنجا میں ایثار بالثلاث ضروری نہیں ہے بلکہ مقصود انقاء محل ہر انقاء محل کے لئے جتنے اجزاء کافی ہو جائیں ان ہی کا استعمال ضروری ہے، ابتداء کوئی عدد متعین نہیں ہے، داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مذہب ہے باوجود ان کے ظاہری ہونے کے، اور اس کے بالمقابل امام شافعیؒ واحمدؒ کے یہاں ایثار بالثلاث واجب ہے، سبیلین میں سے ہر ایک کے لئے تین تین ڈھیلے ہونا ضروری ہے، اور اگر کوئی حجر ذواطراف ہو یعنی اس کے متعدد کنارے ہوں تو پھر ان کے یہاں ہر طرف قائم مقام ایک حجر کے ہونا ہے، لہذا اگر کسی ڈھیلے کے اندر تین کونے ہوں تو وہ ان کے یہاں تین ڈھیلوں کے قائم مقام ہو جاتا ہے، دلائل پر کلام انشاء اللہ باب الاستنجا بالاجزاء میں آئے گا۔

جو تھا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے، امام شافعیؒ واحمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک شنی نجس سے استنجا ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک شنی نجس سے استنجا کا تحقق ہو سکتا ہے، بشرطیکہ مقام کا انقاء ہو جائے، اور مالکیہ کا مذہب بھی تقریباً یہی ہے، لہذا روٹ ورجیع کیساتھ استنجا شافعیہ حنابلہ کے یہاں جائز ہوگا، حنفیہ مالکیہ کے یہاں جائز ہوگا گو مع الکراہتہ لیکن یہاں ایک دوسرا اختلاف ہے وہ یہ کہ امام مالک کے یہاں ماکول اللحم جانور کا روٹ ورجیع طاہر ہے، صرف غیر ماکول کی لیدان کے یہاں ناپاک ہے تو ان کے نزدیک ماکول اللحم جانور کی رجیع سے استنجا جائز مع الکراہتہ ہے، اور غیر ماکول کی رجیع سے گو کا کافی ہو سکتا ہے لیکن مع الحرمتہ اس مسئلہ کے دلائل آنے والے باب، باب ما نہی عنہ ان۔ مستنجا یہ میں ذکر کئے جائیں گے۔

اس حدیث میں استنجا کے بہت سے آداب و مسائل آگئے ہیں لیکن مصنفؒ کی غرض صرف ایک جزر لقد نہا ناصلی اللہ علیہ وسلم ان تستقبل القبلة بغائط او بول سے متعلق ہے۔

شرح السند

ابو معاویہ ان کا نام محمد بن خازم ہے۔ الاغش یہ سلیمان بن مہران ہیں، عن سلمان یہ عمر بن صحابہ ہیں۔ سے ہیں ان کی عمر کے بارے میں دو قول مشہور ہیں ۲۵ سال اور کہا گیا ہے کہ ۲۵ سال عمر پائی، لیکن حافظ نے تہذیب التہذیب میں امام ذہبیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے ان کی عمر کے بارے میں اپنے سابق قول سے رجوع کر لیا اور اب میری رائے یہ ہے کہ ان کی عمر اسی سال سے تجاوز نہ تھی، حافظ کہتے ہیں مگر انھوں نے سبب رجوع نہیں بیان کیا۔

۲- حدثنا عبد اللہ بن محمد الفیصلی قولنا انما انا لکم بمنزلۃ الوالد۔ یہ کلام بطور تمہید آپ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ آگے جن امور پر آپ کو تنبیہ فرمانا ہے وہ اسی قسم کی باتیں ہیں جن پر بعض مشرکین نے اعتراض کیا تھا کہ ایسی چھوٹی چھوٹی باتیں بیان کرتے ہیں جن کو پیغمبر میں ماں باپ سکھایا کرتے ہیں، سو اسی لئے آپ نے یہاں پہلے ہی فرمادیا کہ میں تمہارے لئے بمنزلہ باپ ہوں۔

اس حدیث میں بمنزلۃ الوالد فرمایا گیا اس لئے کہ فی الواقع آپ امت کے باپ نہیں ہیں، اسی لئے قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ، اللہ، اور رجال کی قید آیت میں اس لئے ہے کہ آپ نسا یعنی اپنی بنات کے تو والد تھے اگرچہ آپ کے مذکر اولاد بھی پیدا ہوئی لیکن وہ سب بچپن ہی میں انتقال فرما گئے، حد رجولیت کو نہیں پہنچے تھے۔ اس لئے آپ رجال کے والد نہیں ہیں، بہر حال آیت کریمہ میں البوة حقیقی اور نسب کی نفی ہے اور اس حدیث میں بمنزلۃ الوالد کہا گیا ہے، لہذا حدیث اور آیت میں کوئی تعارض نہیں ہے، ہاں! اشکال ایک اور طرح ہو سکتا ہے وہ یہ کہ سورۃ احزاب میں جہاں، النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم وازواجه امھاتہم (اللہ) آیا ہے وہاں بعض قرآنہ میں وھو اب لھم (اور خود وہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم مومنین کے باپ ہیں) بھی وارد ہے جیسا کہ تفسیر ابن کثیر میں اس کا ذکر ہے، ان دو آیتوں میں بظاہر تعارض ہو جائے گا۔ جواب ظاہر ہے کہ جہاں البوة کا اثبات ہے اس سے روحانی البوة و تربیت مراد ہے، اور اس میں کیا شک ہے کہ آپ امت کے روحانی باپ ہیں اور جس آیت میں نفی ہے اس کا تعلق حقیقی اور نسب البوة سے ہے۔

قولہ دکھان یا مہر، یہاں راوی نے سیاق کلام اور طرز تعبیر کو بدل دیا جیسا کہ محسوس بھی ہو رہا ہے بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ جہاں راوی کو استاذ کے اصل الفاظ اچھی طرح یاد نہیں رہتے تو وہاں سیاق عبارت بدل کر اپنے الفاظ میں اس طرح تعبیر کر دیا کرتا ہے۔

قوله عن الزَّوْثِ وَالرَّمَّةِ - رَمَّةٌ: یا تو جمع ہے، درمیم کی، پرانی ہڈی کو ریمیم کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ مفرد ہے ریمیم کے معنی میں، استنجار بالریمیم کی ممانعت یا تو اس لئے ہے کہ اس میں کلماتہ، یعنی چکنا چٹ ہوتی ہے جس کی وجہ سے مقام کا انقار اچھی طرح نہیں ہوگا، یا خوف جبراقہ کی وجہ سے چیمہ نہ جائے، اور یا نجاستہ کی وجہ سے اگر عظم میتہ مراد لیا جائے، اسلئے کہ عظم میتہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں ناپاک ہے گو منفیہ کے یہاں طاہر ہے۔

۳۔ عن ابی ایوب روایتاً اذا اتیتہم الغائط۔ ان روایت سے مراد ہے مرفوعاً تقدیر عبارت یہ ہے روایت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یہ رفع حکمی کے الفاظ میں سے ہے ایسے ہی لفظ یرفع الحدیث، اور یبلغہ، یہ بھی رفع حکمی کے الفاظ ہیں یعنی اس طرح جو حدیث بیان کی جائے گی اس کو حکماً مرفوع کہا جائے گا، گو راوی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی تصریح نہیں کر رہا ہے، عن ابی ایوب ان کا نام خالد بن زید الانصاری ہی ہے، اتیتہم الغائط اس غائط سے مراد محل قضاء حاجت ہے اور آگے جو لفظ بالغائط آ رہا ہے اس سے مراد نجاست اور فضلہ ہے، مراحيض یہ مرحاض کی جمع ہے، رحض سے ماخوذ ہے جس کے معنی غسل (دھونے) کے ہیں، اس کا اطلاق بیت الخلاء پر آتا ہے۔ مرحاض، گتیف، خلاء، مذهب اور حشوش جو الفاظ حدیث میں آتے ہیں، سب ہم معنی ہیں

مضمون حدیث

حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ابوالیوب انصاریؒ فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو فتح کرتے ہوئے اس میں داخل ہوئے تو وہاں پر ہم نے بہت سے بیوت الخلاء ایسے دیکھے جو قبلہ رخ بنائے گئے تھے (کیونکہ وہ انصاریؒ اور مشرکین کے بنائے ہوئے تھے جو وہاں شام میں پہلے سے آباد تھے) تو بعض مرتبہ ایسا ہوتا کہ ہم جلدی میں غلطی سے ان بیوت الخلاء میں قضاء حاجت کے لئے چلے جاتے اور پھر جب وہاں پہنچ کر خیال آتا تو ایک دم اپنا رخ بدل دیتے، یعنی انہی بیوت الخلاء میں ذرا رخ پھیر کر بیٹھ جاتے اور یہ بھی احتمال ہے یہ مراد ہو کہ ہم ان بیوت الخلاء کے اندر جانے کے بعد یاد آنے پر وہاں سے لوٹ آتے تھے پہلی صورت میں عنہا کی ضمیر قبلہ کی طرف راجع ہوگی اور دوسری صورت میں مراحض کی طرف راجع ہوگی۔

یہ حدیث جس میں لکن شَرَقُوا وَغَزَوُا مذکور ہے، ابو عوانہ کا مستدل ہے، ابو عوانہ کا مذہب پہلے گزر چکا ہے، جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہ طریقہ یعنی تشریق و تغریب آپ نے اہل مدینہ کے لحاظ سے ارشاد فرمایا۔ اس کے وہی حضرات مخاطب ہیں، مدینہ میں استقبال و استدبار سے بچنے کی شکل یہی ہے کہ مشرق یا مغرب کی جانب رخ کیا جائے اور اگر جنوب کی جانب رخ کریں تو وہاں پر استقبال قبلہ ہو جاتا ہے اور شمال کی طرف کرنے سے استدبار قبلہ ہو جاتا ہے، اور ہم یعنی اہل ہند کے یہاں تغریب سے استقبال قبلہ اور تشریق سے استدبار قبلہ لازم آتا ہے، ہم لوگوں کو ان ہی دو سے بچنا ضروری ہے، ہمارے حق میں اگر یہ کلام ہوتا تو فرمایا جاتا، و لکن جَنَّبُوا وَ شَجَّلُوا جنوباً و شمالاً استنجا کرد۔

ابوالیوب انصاریؒ کی یہ حدیث صحاح ستہ کی روایت ہے، سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے، کوئی کلام نہیں ہے، اور یہ مطلقاً استقبال و استدبار کی مخالفت پر دلالت کر رہی ہے صحرا اور بنیان کا اس میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

دو متعارض حدیثوں میں تطبیق

قوله فقد منا الشام مشہور روایت یہی ہے اور صحیحین میں بھی اسی طرح ہے لیکن نسائی اور مؤطا کی روایت میں بجائے شام کے مصر ہے، اب یا

قویہ کہا جائے کہ جو یہاں ہے وہ رائج ہے یا تعدد واقعہ کا قول اختیار کیا جائے کہ دونوں جگہ یہی بات پیش آئی جیسا کہ حافظ عراقی نے کہا ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس لئے کہ ابوالیوب انصاریؒ کے بارے میں یہ ہے کہ انہ لزم الجہاد بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ حضور کے وصال کے بعد بجائے مدینہ میں قیام کرنے کے ان کا اکثر زمانہ جہاد اور فتوحات ہی میں گزرا یہاں تک کہ ان کی وفات بھی قسطنطنیہ میں سفر جہاد میں ہوئی، حالانکہ ان کا مکان سجد نبویؐ سے بالکل متصل تھا، اور ۹۷ھ میں جب ہم حج کو گئے تھے وہاں سجد نبویؐ سے متصل ایک گھر پر ایک تختی لگ رہی تھی جس پر لکھا ہوا تھا بیت ابی ایوب الانصاریؒ مجھے اس کو دیکھ کر بڑی

عبرت ہوئی آپ بھی اس کو سوچئے کہ وہ جوار رسول کو چھوڑ کر دین د اسلام کی نشر و اشاعت میں مشغول ہو گئے اور وطن مالوت مدینہ منورہ کے بجائے قسطنطنیہ میں دفات پارہے ہیں۔

۴ — عن معقل بن ابی معقل الا، یہ صحابی ابن الصحابی ہیں، رضی اللہ عنہما۔ اور ان کو معقل بن ابی الہیثم بھی کہتے ہیں، قوله ان نستقبل القبلتين، یہ حدیث مذاہب ثمانیہ میں سے ساتویں مذہب کی دلیل ہے جس کے ابراہیم نخعی اور ابن سیرین قائل ہیں۔

مہور اس کے قائل نہیں ہیں اس کے کئی جواب ہو سکتے ہیں، اول یہ کہ یہ روایت ضعیف ہے، ابو زید راوی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات تھی جب بیت المقدس قبلہ تھا، بعد میں وہ منسوخ ہو گیا اور بیت اللہ قبلہ ہو گیا تو راوی نے بوقت روایت دو محکوں کو جو مختلف اوقات میں دیئے گئے تھے جمع کر دیا، اور تیسرا جواب یہ ہے کہ بیت المقدس کے استقبال کی ممانعت اس بنا پر ہے کہ مدینہ منورہ میں استقبال بیت المقدس سے استبدار کعبہ لازم آتا ہے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا یہ حدیث بیت حفصہ والی ابن عمر کی حدیث سے منسوخ ہے، جو اگلے باب میں آرہی ہے۔

۵ — عن مروان الاصفور قال رأیت ابن عمر، اہم یعنی ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنی سواری اوشنی کو قبلہ کی جانب بٹھایا، اس کے بعد اس کے پیچھے اس طور پر بیٹھ کر کہ وہ سواری اڑ بن جائے پیشاب کیا، مروان الاصفور نے ان سے سوال کیا کہ کیا اس کی ممانعت نہیں ہے؟ ابن عمرؓ نے کہا بیشک ممانعت ہے، لیکن فضا اور کھلے میدان میں جہاں کوئی چیز حائل نہ ہو، اور اگر استنجاء کرنے والے اور قبلہ کے درمیان کوئی سائر حائل ہو جائے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے، اور یہاں سائر موجود ہے یعنی سواری، غالباً انھوں نے سواری کو اسی لئے بٹھایا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ بٹھایا تو اس غرض سے نہیں تھا بلکہ اس لئے بٹھایا تھا کہ ان کو اسی جگہ اترنا تھا، اس کے بعد جب پیشاب کی حاجت ہوئی تو اس وقت سواری کو اس کام میں لے آئے۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث کے جوابات | جانتا چاہئے کہ یہ حدیث باب کی گذشتہ تمام روایات کے اور ایسے ہی مذہب حنفیہ کے خلاف ہے کیونکہ گذشتہ تمام روایات

میں یہی مطلقاً ذکر کی گئی ہے اور یہاں پر صحابی ابن عمرؓ اس کو مفید فرما رہے ہیں، اب اس تعقید میں دو احتمال ہیں یا تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کر کے یہ بات کہی، اس صورت میں تو ظاہر ہے کہ ان کی یہ بات حجت ہوگی لیکن دوسرا احتمال یہ ہے کہ انھوں نے یہ بات بطریق استنباط فرمائی ہو اور اس استنباط کا بخیر بیت حفصہ والی روایت ہو جو آگے آرہی ہے، واذاجار الاحتمال بطل الاستدلال اور بیت حفصہ والی روایت کے جوابات ہم دہیں دیں گے۔

نیز ایک اور بھی بات ہے جس کو حضرت نے بذل میں تحقیق سے بیان فرمایا ہے کہ اس حدیث پر اگرچہ امام ابو داؤد نے بلکہ منذریؒ نے بھی سکوت فرمایا ہے لیکن اس حدیث کی سند میں ایک راوی حسن بن ذکوان ہے وہ ضعیف ہے، اکثر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں احادیثہ ابا طویل کہ ان کی روایات غیر معتبر ہیں چونکہ یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کے موافق ہے اس لئے وہ حسن بن ذکوان کی تضعیف کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حسن بن ذکوان تو صحیح بخاری کے رواۃ میں سے ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بخاری کے ان رواۃ میں سے ہیں جن پر نقد کیا گیا ہے، اس کے لئے حافظؒ نے ان کو مقدمہ فتح الباری میں بخاری کے ان رواۃ کی فہرست میں ذکر کیا ہے جن پر نقد کیا گیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بخاری میں اس راوی کی صرف ایک روایت ہے اور وہ بھی ایسی جس کے شواہد موجود ہیں اور اس کی وجہ سے امام مسلم اور نسائی ان کی روایت کو نہیں لیتے، حاصل یہ کہ اس باب میں اب تک جتنی روایات مرفوعہ آئی ہیں، سب کے اندر ممانعت علی الاطلاق مذکور ہے، اور باب کے اخیر کی صرف یہ ایک روایت جو مرفوعہ نہیں بلکہ موقوفہ ہے اس میں ممانعت مقیداً ہے مطلقاً نہیں ہے، اگر یہ روایت سنداً قوی بھی ہوتی تب بھی روایات مجملہ مرفوعہ کے مقابلہ میں معتبر نہ ہوتی، اب پھر جب کہ یہ سنداً ضعیف بھی ہے تو کیسے معتبر ہو سکتی ہے۔

باب الرخصة في ذلك

⑤

اس باب میں جواز استقبال کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سے اس بات کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ منع کی روایات عزیمت پر محمول ہیں، اور ثبوت کی روایات رخصت یا عذر وغیرہ پر محمول ہیں، گویا جمع بین الروایات کی طرف اشارہ ہو گیا ذلک کا اشارہ ترجمہ سابقہ کی طرف ہے اور ترجمہ سابقہ میں استقبال مذکور ہے لیکن یہاں حدیث الباب میں استقبال قبلہ مذکور نہیں ہے بلکہ استدبار کہہ ہے اس لئے کہا جائے گا کہ ترجمہ کا اثبات حدیث الباب سے بطریق قیاس ہے یعنی مصنف استقبال کو استدبار پر قیاس کر رہے ہیں کہ جب استدبار جائز تو استقبال بھی جائز ہے، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سابقہ میں گو صراحتہ صرف استقبال مذکور تھا، لیکن وہاں پر استقبال اور اس کا مقابل استدبار دونوں مراد تھے از قبیل "سراويل تقيكم المحرم"، اس صورت میں قیاس کی ضرورت نہیں رہتی، قولہ علی ظہر البیت، اور بعض روایات میں بیتنا اور بعض میں بیت حنيفة مذکور ہے، یہ کوئی خاص اختلاف نہیں ہے، حفصہ ان کی بہن تھیں، بہن کے گھر کی اپنی طرف نسبت مجازاً کر دی، اور خصوصاً اس لئے بھی کہ اپنی بہن کے یہی تنہا وارث تھے، اور حفصہ کی طرف بھی بیت کی نسبت

سکنی کے لحاظ سے ہے ورنہ وہ بیت تو دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک تھا۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ اپنی بہن حفصہ کے گھر گیا، اور وہاں کسی ضرورت سے چھت پر چڑھا تو دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لبنتین، یعنی دو کچی اینٹوں پر بیٹھے ہوئے قضا فرما رہے تھے۔ اور اس وقت میں آپ کا رخ بیت المقدس کی طرف تھا، اور مدینہ منورہ میں بیت المقدس کے استقبال سے کعبہ کا استدبار ہو جاتا ہے، لہذا اس حدیث سے استدبار قبلہ عند قضا الحاجۃ ثابت ہو گیا۔ یہاں پر حدیث میں ایک سوال ہے جس کی طرف ابھی ہم نے اوپر اشارہ بھی کیا وہ یہ کہ ابن عمرؓ نے اوپر جا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی حالت میں کیوں دیکھا؟ جواب اوپر آ ہی گیا کہ وہ قصد اُدیکھنے کے لئے نہیں چڑھے تھے، بلکہ اپنی کسی ضرورت سے چڑھے تھے علامہ کرمائی نے رائے یہ ہے کہ ہو سکتا ہے انھوں نے قصد اُدارادہ ہی دیکھا ہو لیکن صرف بدن کے اوپر کا حصہ دیکھا ہو، پھر اس سے اندازہ لگا لیا ہو کہ آپ کیسے بیٹھے ہیں اور اس حالت میں قصد اُدیکھنا گویا علمی و شرعی مصلحت کے پیش نظر تھا، لیکن اکثر شراح نے اس کو بعید لکھا ہے، قولہ علی لبنتین اس سے ایک ادب معلوم ہوا کہ استنجاء ہوا ز زمین پر بیٹھ کر نہ کرنا چاہئے بلکہ اونچی جگہ پر بیٹھ کر کرنا چاہئے ورنہ مقعد کے تلوث کا اندیشہ ہے چنانچہ اسی لئے اس حدیث پر امام بخاریؒ نے باب باندھاس تبرز علی لبنتین۔

خفیہ کی جانب سے حدیث الباب کے جوابات | جاننا چاہئے کہ چونکہ یہ واقعہ بنیان اور آبادی کا ہے، اس لئے حضرات ائمہ ثلاثہ نے اس سے

اپنے مسلک پر استدلال کیا کہ قضا حاجۃ کے وقت استقبال و استدبار فی البیان جائز ہے، صرف صحابہ میں ممنوع ہے، ہماری طرف سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں،

۱۔ عموم الدعوی و خصوص الدلیل، یعنی جہو کا دعویٰ عام ہے کہ استقبال و استدبار دونوں بنیان میں جائز ہیں، اور حدیث الباب سے صرف جواز استدبار معلوم ہو رہا ہے، لہذا دعویٰ عام اور دلیل خاص ہوئی۔

۲۔ توقف الاستدلال علی تقدم النع، یعنی اس حدیث سے استدلال کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ منع کی روایات اس سے مقدم ہیں، اور یہ ثابت نہیں ہے، بلکہ ہو سکتا ہے منع کی روایات اس کے بعد کی ہوں۔

۳۔ ترجیح الحرم علی المبیح، یعنی جب محرم اور مبیح میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح برتی ہے، یہاں بھی تعارض ہو رہا ہے، باب اول کی روایات مطلقاً منع پر دال ہیں، لہذا ان ہی کو ترجیح ہوگی۔

۴۔ ترجیح القول علی الفعل، یعنی یہ روایت فعلی ہے اور منع کی روایت قولی ہیں، قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے۔ ۵۔ الفرق بین عین القبلة والمہتم، یعنی اصل مہافت عین قبلہ کے استقبال کی ہے، جہت قبلہ کی نہیں ہے۔

اور یہاں ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جہت قبلہ کی طرف تھے لیکن عین قبلہ سے منحرف ہوں۔

۱۔ الاعتبار الاستقبال بالفرج دون الصدر، یعنی یہاں پر استقبال بالفرج معتبر ہے نہ کہ استقبال بالوجہ تو ہو سکتا ہے آپ کا سینہ و چہرہ تو قبلہ کی طرف ہو لیکن فرج کا رخ اس سے ہٹا ہوا ہو۔

۲۔ النظر الفجائی لایقید بہ یعنی حضرت ابن عمرؓ کی یہ نظر فجائی تھی، لہذا ایسی نظر پر مسئلہ شرعی کی بناء نہیں ہو سکتی ہے دیے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات اکثر علماء کے نزدیک ظاہر ہیں، پھر اس صورت میں علت منع ہی نہیں پائی جا رہی ہے، حاصل یہ کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے، احقر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طبابت سے سلسلہ میں حضرت شیخ کے حکم سے کچھ مواد اور مذاہب اربعہ کی عبارات فقہیہ جمع کی تھیں۔ رسالہ شیم الحبيب کے اخیر میں یہ مضمون بطور ضمیمہ کے ملحق ہے جو دیکھنا چاہیں دیکھ لیں۔

۳۔ عن جابر بن عبد اللہؓ انہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجاء کے وقت استقبال قبلہ سے منع فرمایا تھا، لیکن میں نے آپ کو انتقال سے ایک سال پہلے دیکھا کہ آپ مستقبل قبلہ پیشاب کر رہے ہیں۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ بہت سے علماء مثلاً ابن عبد البرؒ وغیرہ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، حافظ ابن قیمؒ نے تہذیب السنن میں بہت تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے اور اس کا ضعف ثابت کیا ہے، اور انھوں نے فرمایا کہ اس کے اندر محمد بن اسحقؒ راوی ہے، لا یجوز فی الاحکام، نیز وہ فرماتے ہیں کہ یہ حکایت فعلیہ لا عموم لہا کے قبیل سے ہے، بخلاف احادیث منع کے وہ نہایت مرتجح اور صحیح ہیں، پھر یہ حدیث ان کا مدار ضعیف کیسے کر سکتی ہے، البتہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور امام نوویؒ نے اس میں توقف فرمایا ہے دراصل محمد بن اسحقؒ کی تعدیل و ترجیح میں بڑا اختلاف ہے، اس میں تو شک نہیں کہ وہ امام المغازی ہیں۔ فن تاریخ و سیر کے امام ہیں، لیکن حدیث میں بھی معتبر ہیں یا نہیں، یہ مختلف فیہ ہے، شعبہ کہتے ہیں، ہوا میر المومنین فی الحدیث، اور امام مالکؒ نے ان پر سخت نقد کیا ہے، اور یہاں تک فرمایا ہے، دجال من الدجاجلة۔ یعنی مکار اور فریبی ہے، علامہ عینیؒ ان کی ثقاہت کے قائل ہیں، اور انھوں نے اکثر علماء سے یہی نقل کیا ہے ایسے ہی شیخ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں ثقة ثقة والشرع والاعلم۔

مسک احناف کی وجہ ترجیح | منع کی روایات جو پہلے باب میں گذری ہیں جو حنفیہ کا مستدل ہیں وہ سب کی سب قویٰ ہیں اور اس باب میں مصنفؒ نے صرف

دو روایات ذکر کی ہیں، اور وہ نوں فعلی ہیں، ائمہ تراش کے پاس ایک روایت قویٰ بھی ہے جو مسند احمد و ابن مائہ میں ہے جس کی سند اس طرح ہے عن خالد بن ابی الصلت عن عزالہ بن مالک عن عائشہؓ مضمون اس کا یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں حضور کے سامنے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا گیا جو قضاء حاجت کے وقت

استقبال کو مکروہ سمجھتے تھے تو آپ نے فرمایا استقبلوا بمقعد فی القبلة، کہ اگر ایسا ہے تو پھر میرے محل قضا حاقبہ کا رخ قبلہ کی طرف کر دیا جائے، یہ حدیث بیہقی اور دارقطنی میں بھی ہے، امام نووی نے شرح مسلم میں اس کی تحسین کی ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خالد بن ابی الصلت مجہول اور ضعیف ہے جیسا کہ کتب رجال میں ہے، نیز خالد کا سماع عراق سے ثابت نہیں ہے ایسے ہی عراق کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، لہذا یہ حدیث احادیث صحیحہ کا جن میں مطلقاً مانعت ہے، کیسے مقابلہ کر سکتی ہے۔

بَابُ كَيْفَ لَتَكْشِفَ عِنْدَ الْحَاجَةِ

(۳)

اس ترجمہ الباب اور حدیث الباب میں ایک نہایت لطیف ادب بیان کیا گیا ہے، اور یہ ادب، ایک قاعدہ پر متفرع ہے، وہ یہ کہ، الضروری یتقدّر بعد الضروریۃ، کہ جو کام ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے اختیار کیا جا رہا ہو اس کو بقدر ضرورت ہی اختیار کرنا چاہئے، یہی احوط طریقہ ہے تو اسی سلسلہ کا یہ باب ہے کہ آدمی بیت الخلاء میں جا کر قضاء حاجت کے لئے بدن سے کپڑا ہٹائے اور کشف عورۃ کرے تو یہ کپڑا ہٹانا اور کشف عورۃ بتدریج اور حسب ضرورت کرنا چاہئے، ایک دم پورا کپڑا نہیں ہٹانا چاہئے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاء حاجت کا ارادہ فرماتے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے جب تک زمین کے قریب نہ ہو جاتے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ بلا ضرورت تعزیری اور کشف عورۃ تنہائی میں بھی جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام نووی اور علامہ شامیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔

تالہ ابوداؤد و رواہ عبد السلام بن حرب الخ اس حدیث کی سند کا مدار اعمش پر ہے، اعمش کے یہاں پر دو شاگرد ہیں، دیکھ اور عبد السلام، مصنف کا مقصود تلامذہ اعمش کا اختلاف بیان کرنا ہے، اختلاف یہاں دو طرح ہے، اول یہ کہ دیکھ کی روایت میں اعمش اور صحابی کے درمیان ایک رجل مبہم کا واسطہ ہے بخلاف عبد السلام کی روایت کے کہ وہاں صحابی، اور اعمش کے درمیان واسطہ نہیں ہے، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ دیکھ نے اس حدیث کا راوی صحابی ابن عمر کو قرار دیا، اور عبد السلام نے انسؓ کو، اس کے بعد مصنف حدیث ثانی کے بارے میں فرماتے ہیں وهو ضعیف

مصنف کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ اعمش کا سماع حضرت انسؓ سے ثابت نہیں ہے، لہذا اس سند میں انقطاع ہے، اور پہلی سند میں واسطہ موجود ہے، لیکن واسطہ رجل مبہم کا ہے اس وجہ سے اس میں بھی ضعف آن چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے مصنف کے نزدیک اس رجل مبہم کا مصداق کوئی قوی راوی ہوگا۔

اس لئے اپنے اس ذاتی علم کی بنا پر اس کو ضعیف نہیں کہا، اب یہ کہ وہ رجل مبہم کون ہے؟ جواب یہی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قاسم بن محمد ہے، حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی دونوں کی رائے یہی ہے، اور ابن قیم کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد غیاث بن ابراہیم ہے، لیکن یہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہ ضعیف ہیں اگر اس کا مصداق مصنف کے نزدیک غیاث بن ابراہیم ہوتے تو حدیث اول پر بھی ضعیف کا حکم لگاتے۔

یہ جو اوپر آیا ہے کہ اعش کا سماع النسخ سے ثابت نہیں ہے، جمہور کی رائے یہی ہے کہ اعش کا سماع نہ النسخ سے ثابت ہے نہ اور کسی صحابی سے، لیکن اس میں ابو نعیم اصفہانی کا اختلاف ہے جیسا کہ مسندری نے لکھا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اعش نے انس بن مالکؓ اور عبداللہ بن ابی اوفیٰ کو دیکھا ہے، اور ان دونوں سے سماع بھی ثابت ہے، مسندری کہتے ہیں یہ خلاف مشہور ہے۔

فائدہ :- جانتا چاہئے کہ یہ حدیث ان ہی دو سندوں کی ساتھ ترمذی شریف میں بھی ہے، لیکن امام ترمذی نے دونوں حدیثوں پر مرسل یعنی منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں وکیع اور عبدالسلام دونوں کی سند میں انقطاع ہے، دونوں جگہ اعش اور صحابی کے درمیان واسطہ مذکور نہیں، بحر اس صورت میں امام ترمذیؒ کا دونوں پر کلام کرنا درست ہے، ترمذی کی سند کا تقاضا یہی ہے کہ دونوں ضعیف ہوں۔

بَابُ كَوَاهِيَةِ الْكَلَامِ عِنْدَ الْخَلَاءِ

(۵)

قضا - حاجۃ کے وقت بلا ضرورت و مجبوری کے بات کرنا خلافِ ادب ہے، مکروہ تہذیبی ہے، ہاں ! اگر اس کے ساتھ کوئی اور قباحت بھی شامل ہو جائے، مثلاً کشفِ عورۃ عنداً آخر جیسا کہ حدیث الباب میں ہے تو اس صورت میں یقیناً کراہت تحریمی ہو جائیگی۔

حدیثی ابو سعید قال سمعت النبی ﷺ قوله لا یخرج الرجلان، ظاہر یہ ہے کہ یہ نہی کا میغہ ہے، لہذا اس کو جیم کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے، اور اگر مضارع منفی کہا جائے تو مرفوع ہوگا، یضربان الغائط ضرب الغائط کنایہ ہوا کرتا ہے قضا حاجۃ سے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ نہ چاہئے دو شخصوں کو یہ بات کہ وہ ایک ساتھ قضا حاجۃ کے لئے جائیں، اور پھر بوقت قضا حاجۃ ایک دوسرے کے سامنے کشفِ عورۃ کریں اور بات چیت بھی کرتے رہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایسا کرنے پر سخت ناراض ہوتے ہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اس حدیث میں، ینظر احدھما الی عورۃ صاحبہ کی زیادتی ہے۔

اس حدیث میں مقت یعنی شدت بغض و غضب کو مجموعہ فعلین یعنی تحدث عند قضاہ الحرام سے کشف عورة عند الآخر پر مرتب کیا جا رہا ہے، اس میں زیادہ سخت چیز جس کو حرام کہنا چاہیے کشف عورة عند الآخر ہے۔ اس حدیث کا مقصد بتا دینا ہے کہ سو یہ مکروہ تنزیہی ہے، لیکن علامہ شوکانیؒ اس حدیث کے ذیل میں یہ لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ قضاہ حاجت کے وقت میں کلام کرنا حرام ہو، کیونکہ مقت یعنی شدت بغض و غضب کا ترتب صرف مکروہ چیز پر نہیں ہو سکتا ہے، لیکن ان کا یہ استنباط صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے یعنی جو حکم دو کاموں پر مرتب ہو رہا ہے اس کو علیحدہ علیحدہ ہر ایک پر کیسے مرتب کہا جاسکتا ہے، یہ بات حضرت نے بذل میں تحریر فرمائی ہے۔

قالوا بوداؤد لم یسندہ الاعکومہ بن عماد، یہاں سے مصنفؒ اس حدیث کی سند میں ان کے نزدیک جو ایک علت غامضہ خفیہ ہے اس کو ظاہر فرما رہے ہیں، علمائے لکھا ہے کہ معرفت علل یعنی اسانید میں جو باریک اور پوشیدہ نقائص ہوتے ہیں ان کو پرکھنا علوم حدیث کی انواع میں سے ایک اہم نوع ہے، معرفت علل کا مطلب یہ ہے کہ ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی مچی ہے بظاہر اس میں کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے لیکن فی الواقع اس سند میں ایک باطنی روگ ہے جس کو بڑے حضرات اور ائمہ فن ہی سمجھ سکتے ہیں، جیسے دارقطنی، امام ابو حاتم رازی، امام بخاری، امام نسائی و امثالہم تو وہ باطنی روگ اس سند میں جس کو مصنفؒ بیان کرنا چاہ رہے ہیں، یہ ہے کہ اس حدیث کو یحییٰ بن ابی کثیر سے عکرمہ کے علاوہ کسی اور نے مسند نہیں بیان کیا، چنانچہ یحییٰ بن ابی کثیر کے دوسرے شاگرد امام اوزاعیؒ ہیں وہ اس حدیث کو بجائے مسند کے مسلماً نقل کرتے ہیں، ان کی روایت بیہقی میں اس طرح ہے، عن الاوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، دیکھئے یہ حدیث اس طریق سے مرسل ہے کیونکہ صحابی یہاں مذکور نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ بعض رواۃ اس حدیث کو مسنداً اور بعض مرسلماً نقل کرتے ہیں، اور یہ اضطراب ہے جس کی وجہ سے حدیث میں ضعف آگیا، اور اس اضطراب پر اطلاع ظاہر ہے کہ تتبع طرق ہی سے ہوئی، مصنفؒ کے ذہن میں چونکہ دوسرے طرق تھے اس لئے انھوں نے اس مسئلہ کو پرکھ لیا اور تنبیہ فرمادی۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يَرِدُ السَّلَامُ وَهُوَ يَبُولُ

ج

یہ ترجمہ ہمارے نسخے میں اسی طرح ہے، لہذا یہاں صرف استفہام محذوف ماننا ہوگا اور بعض نسخوں میں صرف استفہام مذکور ہے اس طرح، اُیْرِدُ السَّلَامُ وَهُوَ يَبُولُ، یعنی اگر کوئی شخص پیشاب کر رہا ہے اور دوسرا اس کو سلام کرے تو وہ اس حالت میں سلام کا جواب دے یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ایسی

حالت میں جواب نہ دینا چاہئے، اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ یہ حالت کشف عورت کی حالت ہے، اور کشف عورت کی حالت میں مطلق بات کرنا بھی مکروہ ہے، چہ جائیکہ سلام اور ذکر اللہ بعد میں اگر جواب دے تو یہ اس کا تبرع و احسان ہے واجب نہیں ہے۔

جس طرح جواب سلام اس حالت میں مکروہ ہے خود سلام کرنا بھی مکروہ ہے، اب یہاں پر مناسب ہے یہ معلوم ہو جائے کہ کن کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے، چنانچہ حضرت نے بذل میں اس مضمون کو درمختار سے نقل فرمایا ہے، جو نظم میں ہے اس کو دیکھ لیا جائے۔

۱- حدثنا عثمان و ابو بکر مہر جملہ، اگلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہاجر بن قنفذ نے سلام کیا تھا تو ہو سکتا ہے یہ رجل مبہم دی ہوں اور ہو سکتا ہے کہ ابو الجہیم بن الحارث ہوں جیسا کہ مشکوٰۃ کی روایت میں ان کے نام کی تصریح ہے، اور ابو الجہیم کی روایت ابو داؤد میں بھی ابواب التیمم میں آ رہی ہے اور ہو سکتا ہے کوئی اور شخص ہوں قطعی طور پر یقین نہیں ہو سکتی ہے کہ یہ کون ہیں؟ لیکن ان کی اقسام بنونے سے روایت پر کوئی اثر نہ پڑے گا حاصل یہ کہ ان صحابی کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گذر ہوا در آنحالیکہ آپ پیشاب کر رہے تھے انہوں نے آپ کو سلام کیا تو آپ نے ان کے سلام کا جواب نہیں دیا اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، اگلی روایت میں ہے شہد علی الرجل السلام، اگر دونوں الگ الگ واقعے ہوں تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ایک ہی واقعہ ہو جیسا کہ حضرت سہارنپوری کا رجحان اسی طرف ہے تو اس صورت میں فہم برد کے معنی یہ ہوں گے کہ فی الفور جواب نہیں دیا، بلکہ بعد التیمم جواب دیا۔

ایک مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ اگر استنجار یا لجم کرنے والے کو سلام کیا جائے تو وہ جواب دے سکتا ہے یا نہیں، سو اس میں اختلاف ہے، عرف الشذی میں یہ لکھا ہے حضرت اقدس گنگوہی کی رائے یہ ہے کہ جواب

لہ ناظرین کی سہولت کے لئے ان اشعار کو یہیں نقل کیا جاتا ہے۔

وَمَنْ بَعْدَ مَا أَبْدَى يُسْنُ دِشْرَع	سلا ملع مکروہ علی من ستمع
خَطِيبٌ وَمَنْ يَصْنَعُ الْيَهُودِيَّةَ	مَقْبَلٌ وَقَالَ ذَاكَ وَمَعْدَث
وَمَنْ بَحْثُوا فِي الْفَقْهِ دَعْوُهُمْ لِيَنْفَعُوا	مَكْرُفَقَّةٌ جَالِسٌ لِقَضَائِهِ
كَذَّالِ اجْنِبِيَاتِ الْفَتِيَا تَامِع	مَوْذَنٌ اَيْضًا اَوْ مَقِيمٌ مَدْرِب
وَمَنْ هُوَ مَعَ اَهْلٍ لَهْ يَتَمَتَّع	وَلَعَابٌ شَطْرَنْجٍ وَشَبَّهَ بَغْدَامَهُ
وَمَنْ هُوَ فِي حَالِ التَّغَوُّطِ اَشْنَع	وَدَعَا نَفْسًا اَيْعًا وَمَكشُوفَ عَوْرَةٍ

دینا جائز ہے، اور حضرت مولانا مظہر نانوتوی کی رائے یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔

قال ابو داؤد ودی عن ابن عمر وغیرہ، جانا چاہتے کہ اس باب میں مصنف نے جو روایت موصولاً ذکر فرمائی ہے وہ بھی ابن عمر ہی کی ہے، اب یہاں ابن عمر کی روایت جو تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں وہ آگے ابواب التیمم میں آرہی ہے اور مصنف کے کلام میں غیرہ سے ابوالجہیم کی روایت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اور یہ روایت بھی ابواب التیمم ہی میں آرہی ہے، لیکن بذل میں حضرت نے وغیرہ کا مصداق ابن عباس کو لکھا ہے، لیکن واضح رہے کہ آگے ابواب التیمم میں ابن عمر کی روایت کے علاوہ جو دوسری روایت آرہی ہے، وہ ابوالجہیم کی ہے، ابن عباس کی نہیں ہے،

اب یہ کہ مصنف کی غرض اس کلام سے کیا ہے، سو اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس روایت میں اختصار واقع ہوا ہے، دوسری روایات جو مفصل ہیں، اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کے بعد جواب دیا، دوسرا احتمال غرض مصنف میں یہ ہے کہ اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، لیکن ایک دوسرے موقع پر جب یہی بات پیش آئی تو آپ نے سلام کا جواب تیمم کے بعد دیا تھا، گویا واقعے متعدد ہیں،

عِبَادَاتِ فَائِةٍ لَا إِلَهَ إِلَّا خَلْفُكَ لِمَنْ تَتِمُّمُكَ جَوَازٌ
قَوْلُهُ تَتِمُّمُكَ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامُ: پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد سلام کا جواب دینا جائز تھا، لیکن چونکہ سلام میں ذکر اللہ ہے اور ذکر اللہ طہارت کے ساتھ افضل ہے اس لئے آپ نے فوراً تیمم فرما کر سلام کا جواب دیا۔

اس سے امام طحاوی نے استدلال کیا کہ جو عبادات فائت لا الہ الا خلف کے قبیل سے ہیں، یعنی جن عبادات کے فوت ہونے کے بعد قضاء نہیں ہے، مثلاً صلوٰۃ الجنائزہ، صلوٰۃ العیدین، ان کو وضو کر کے ادا کرنے کی صورت میں اگر فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پانی کے موجود ہوتے ہوئے فوراً تیمم کر کے ان عبادات کو ادا کر سکتے ہیں، یہ احناف کا مسلک ہے، ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے امام نووی نے اس حدیث کی یہ توجیہ کی ہے کہ آپ کا یہ تیمم فرمانا پانی نہ ہونے کی وجہ سے تھا لیکن یہ بات خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ یہ مدینہ کا واقعہ ہے، اور آبادی میں تو پانی ہوتا ہی ہے۔

۲۔ حدیثنا محمد بن المثنیٰ... وهو یبول فسلو علیہ، روایات اس بارے میں مختلف ہیں کہ آپ کو سلام کس حالت میں کیا گیا، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عین پیشاب کرنے کے وقت کیا گیا، نسائی کی روایت میں بھی اسی طرح ہے، وهو یبول، اور سند احمد کی روایت میں، یکان یبول اوقت دبال، شک راوی کیساتھ ہے لیکن ابن ماجہ میں ہے، وهو یتوضأ، یعنی وضو کرتے وقت سلام کیا، اب یا تو ابن ماجہ کی روایت کو مرجوح

قرار دیا جائے کہ اکثر روایات کے خلاف ہے، یا پھر وہ توجیہ کی جائے جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اپنے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب نور اللہ مرقدہ سے نقل فرمائی ہے، وہ یہ کہ راوی نے یہاں پر استعارہ سے کام لیا کہ مسبب بول کر سبب مراد لیا یعنی سبب الوجود و ہوا بول۔

قرولہ انی کرہت ان اذکر اللہ تعالیٰ ذکرہ الا علی طہر، آپ ارشاد فرما رہے ہیں کہ میں نے بغیر طہارۃ کے اللہ کا نام لینا پسند نہیں کیا، اس لئے کہ سلام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے قرآن کریم میں ہے ھو اللہ الذی لا الھ الا ھو اللہ القدوس السلام المؤمن اللہ، اور الادب المفرد میں حضرت انسؓ کی حدیث میں مرفوعاً ہے۔ السلام اسر من اسماء اللہ تعالیٰ،

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ ارشاد اس حدیث عائشہؓ کے خلاف ہے جو اگلے باب میں آرہی ہے کان یدکر اللہ عزوجل علیٰ جمل احيائہ، بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کے چند جواب ہو سکتے ہیں، ۱۔ حدیث البنا اولویت پر محمول ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث بیان جواز پر ۲۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ذکر سے ذکر تلبی مراد ہے اور یہاں ذکر سانی فلا منافاة ۳۔ علیٰ جمل احيائہ کی ضمیر حضور کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ ذکر کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہوں گے۔ کان یدکر اللہ عزوجل فی احيائہ لذلک، یعنی وہ تمام اوقات ذکر جن میں ذکر مناسب ہے، ان میں آپ ذکر اللہ فرماتے تھے اس صورت میں کوئی اشکال نہ رہا، یہ جواب علامہ سندھیؒ نے دیا ہے۔

یہاں پر ایک دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ بیت الخلاء سے نکلنے وقت کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض دعائیں منقول ہیں، اور ظاہر ہے کہ وہ دعا بغیر طہارۃ کے پڑھی جائے گی، اور حدیث الباب سے محال غیر طہارۃ میں ذکر اللہ کی کراہت معلوم ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اذکار کی دو قسمیں ہیں، ایک اذکار مطلقہ جن میں کسی خاص وقت کی تعیین نہیں ہوتی، دوسرے اذکار مخصوصہ و موقتہ کی جن میں کسی خاص وقت کی تعیین ملحوظ ہوتی ہے، پس اذکار مخصوصہ کے لئے ضروری ہے کہ ان کو ان کے اوقات میں پڑھا جائے طہارۃ ہو یا نہ ہو، اور جواز کا مطلقہ ہیں ان کے لئے البتہ اولیٰ یہ ہوگا کہ طہارۃ کے ساتھ ہوں۔

باب فی الرجل یدکر اللہ تعالیٰ علی غیر طہر

ج

مصنفؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی ایسا بھی کرتے ہیں کہ باب کے اخیر میں اگر کوئی ایسی روایت آجائے جس کے خلاف کوئی دوسری روایت ہو تو مصنفؒ اس مخالف روایت کو فوراً اگلے باب میں ذکر کر دیتے ہیں تاکہ اس روایت کو ملحوظ رکھ کر اس کا جواب سوچا جائے، چنانچہ یہاں پر گزشتہ باب کے اخیر میں حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا ارشاد نقل ہوا انی کوھت ان اذکوا اللہ، حالانکہ حضرت عائشہؓ کی روایت اس کے خلاف ہے، اس لئے مصنفؒ نے اس باب کو قائم فرما کر حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ذکر کر دیا، ورنہ ظاہر ہے کہ اس ترجمۃ الباب کا تعلق سیاق و سباق کے جوابات میں رہے ہیں، یعنی آداب استیجار ان سے نہیں ہے، اس باب میں مصنفؒ نے جو حدیث ذکر فرمائی ہے اس پر کلام گذشتہ ابواب میں آچکا ہے۔

باب الخاتم یکون فیہ ذکر اللہ یدخل الخلاء

(۱)

آداب استیجار کا بیان چل رہا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ منجملہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ اگر کسی نے انگوٹھی پہن رکھی ہو جس میں اللہ یا رسول اللہ کا نام ہو تو اس کو بیت الخلاء میں جانے سے پہلے اتار کر رکھ دیا جائے چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء جانے کا ارادہ فرماتے تو اپنی خاتم باہر اتار کر رکھ دیتے اور یہ اس لئے کہ آپ کی انگوٹھی میں، معتمد سئل اللہ لکھا ہوا تھا، اس میں انگوٹھی کی کوئی تخصیص نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز یا کاغذ جس میں اللہ کا نام لکھا ہوا ہو، مثلاً دراہم و دنانیر کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے بلکہ اگر ذکر اللہ کے علاوہ مطلق حروف بھی اس میں لکھے ہوئے ہوں وہ کیسے ہی ہوں تب بھی ایسا ہی کیا جائے گا، اس لئے کہ حروف اللہ تعالیٰ کے کلام اور اسماء کا مادہ ہیں اس حیثیت سے مطلق حروف بھی قابل احترام ہیں، جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے۔

یہاں پر ایک طالعمانہ سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنفؒ فرماتے ہیں، باب الخاتم یکون فیہ ذکر اللہ خاتم میں ذکر اللہ کہاں، ذکر تو ذکر کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر ذکر سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ذکر پر دال ہیں، اس پر بھی پھر وہی اشکال عود کرے گا کہ الفاظ تو لافظ کی زبان میں ہیں، نہ کہ خاتم یا کاغذ میں، پھر یہی کہا جائے گا کہ الفاظ سے ہماری مراد وہ نقوش اور حروف کی شکلیں ہیں جو الفاظ پر دال ہیں، جاننا چاہئے کہ نقوش الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور الفاظ معانی پر تو گویا تین چیزیں ہوں گیں، نقوش لفظ، معنی، حاصل کلام یہ کہ ذکر اللہ سے مراد مایدل علی الذکر ہے اور مایدل علی الذکر دو ہیں، ایک بلا واسطہ جیسے الفاظ اور ایک بالواسطہ جیسے نقوش اور یہی یہاں مراد ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتم مبارک زینت کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ آپ کی مہر تھی جس میں آپ کا اسم مبارک کندہ تھا، اور مہر کے طریقہ پر وہ خطوط پر لگائی جاتی تھی، اس لئے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلم بادشاہوں کو دعوت الی الاسلام کے خطوط روانہ کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ سلاطین کا دستور

یہ ہے کہ وہ غیر ختم تحریر کو قبول نہیں کرتے، جب باقاعدہ مہر کے ساتھ ان کے پاس نفاذ یا خط پہنچتا ہے اس کو لیتے ہیں تو اس ضرورت کے تحت آپ نے اس موقع پر یہ خاتم بنوائی تھی،

یہاں پر یہ بھی جان لینا ضروری ہے کیونکہ اس کی آئندہ ضرورت پیش آئے گی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں خاتم ذہب بنوائی تھی، صحابہ کرام نے بھی آپ کے اتباع میں خاتم ذہب بنوائی، لیکن پھر حضور نے اس خاتم ذہب کو ناپسند فرمایا اور پھینک دیا اور دوبارہ آپ نے خاتم ففضہ بنوائی اور اسی کو پھر آپ آخر حیات تک استعمال فرماتے رہے، آپ کے وصال کے بعد خلیفہ اول اور ان کے بعد خلیفہ ثانی اور ان کے بعد خلیفہ ثالث حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ تک وہ پہنچی، پھر خلیفہ ثالث کے ہاتھ سے نکل کر وہ کسی طرح بڑا بیس میں جو مدینہ منورہ کا مشہور کنواں ہے، اس میں گر کر لاپتہ ہو گئی، باوجود بہت تلاش کرنے کے دستیاب نہ ہوئی، علماء کا کہنا ہے کہ آپ کی خلافت میں جو اختلافات نمودار ہوئے جو تاریخ کی کتابوں میں مشہور و معروف ہیں، اس مبارک انگوٹھی کے گم ہونے کے بعد ہی یہ سب کچھ ہوا، نہ معلوم اس انگوٹھی میں کیا راز تھا اور وہ کتنی بابرکت تھی۔

یہاں ایک بات یہ بھی جان لینی چاہیے کہ اس کی صحیح صورت حال وہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن ابوالبابی رحمہ اللہ میں ایک روایت آئی ہے جس کی سندیں راوی امام زہریؒ ہیں، ان کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاتم ففضہ بنوائی اور پھر اس کو ناپسند فرما کر پھینک دیا، جبہ و شراح و محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ زہریؒ کا وہم ہے، آپ نے خاتم ففضہ کو نہیں بلکہ خاتم ذہب کو پھینکا تھا، جیسا کہ شروع میں مفصلاً گزر چکا، اور بعض علماء نے زہریؒ کی روایت کی ایک توجیہ بھی کی ہے جو اپنے مقام پر آئے گی، یہاں یہ سب چیزیں تبعا آگئیں۔

حدیث الباب کے بارے میں محدثین کا اختلاف رائے | قال ابوداؤد هذا حديث منكر
یہ قال ابوداؤد کافی اہم ہے اور قدی

تفصیل طلب ہے، اور مصنفؒ نے جو دعویٰ کیا ہے وہ مختلف فیہ ہے، سب حضرات کو اس سے اتفاق نہیں ہے، حضرتؒ نے بدل میں اس پر تفصیلاً کلام فرمایا ہے، امام نسائیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور امام دارقطنیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شاید ہے، کیونکہ اس میں انہوں نے اختلاف رواۃ کا ذکر کیا ہے اس کے بالمقابل امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین فرمائی ہے اور ساتھ ساتھ غریب بھی کہا ہے، اب گویا امام ابوداؤدؒ ایک جانب ہو گئے دوسری جانب امام ترمذیؒ دونوں کی رائے مختلف ہے، حافظ منذریؒ اس مسئلہ میں امام ترمذیؒ کے ساتھ ہیں، مصنفؒ کے ہمنوا نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کے رواۃ ثقات و اثبات ہیں اور ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہؒ کا میلان بھی امام ترمذیؒ کی رائے کی طرف ہے، حضرت کو مصنفؒ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ یہ حدیث منکر ہے۔

مصنف کے دعوے کا ثبوت اور اس پر نقد | قولہ واستما یعرف عن ابن جریج الخ
اس سے مصنف اپنے دعویٰ پر دلیل قائم

فرما رہے ہیں، یعنی نکارت کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، جاننا چاہیے کہ حدیث منکر کے مقابل کو معروف کہا جاتا ہے، اسی لئے مصنف نے کہا منکر کا جو مقابل یعنی معروف ہے اس کو اپنے قول دانسا یعرف سے بیان فرمانا چاہتے ہیں۔ مصنف کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کی سندیں ہمام راوی سے دو وہم سرزد ہوئے، ایک کا تعلق سند سے ہے اور ایک کا متن سے، سند میں انہوں نے یہ کیا کہ ابن جریج اور نہ ہری کے درمیان جو واسطہ تھا یعنی زیاد بن سعد کا اس کو چھوڑ دیا، اور دوسرا وہم متن سے متعلق ہے وہ یہ کہ اصل متن اس سند کا وہ نہ تھا جو ہمام نے ذکر کیا بلکہ وہ ہے جو ابن جریج سے ہمام کے علاوہ دوسرے رواۃ نقل کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتخذ خاتماً من ورق ثور القاء تو گویا ہمام سے دو وہم ہوئے، ایک ترک واسطہ اور ایک تبدیل متن کہ بجائے اس متن کے دوسری بات ذکر کر دی اور کچھ کا کچھ کر دیا اور کہا کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتماً یہ تو وہ ہے جو مصنف فرما رہے ہیں۔

اور دوسرا فریق جو اس حدیث کو صحیح مانتا ہے جیسے امام ترمذی، حافظ منذری اور حضرت سہارنپوری، وہ یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پر منکر کی تعریف صادق نہیں آتی، منکر کہنا غلط ہے، اس لئے کہ حدیث منکر کی تعریف میں دو قول ہیں اور دونوں تعریفیں یہاں صادق نہیں آتیں، اس لئے کہ حدیث منکر وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی شدید الضعف ہو مثلاً ہنتم بالکذب ہو اور وہ ثقہ راوی کی مخالفت کر رہا ہو، اور دوسرا قول منکر کی تعریف میں یہ ہے کہ جس کے اندر راوی شدید الضعف ہو اس سے بحث نہیں کہ مخالفت ثقہ کر رہا ہے یا نہیں غریبکہ ہر دو قول کی بنا پر حدیث منکر کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر کوئی راوی شدید الضعف ہو اور ہمام ایسے راوی نہیں ہیں بلکہ ثقہ اور صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ وہ متفرد نہیں ہیں بلکہ یہ سہتی میں یحییٰ بن المتوکل نے اور دارقطنی کی کتاب العلل میں یحییٰ بن الفریس نے ان کی متابعت کی ہے، لہذا یہ حدیث منکر نہ ہوئی بلکہ ہم کہتے ہیں صحیح ہے، ترک واسطہ اور تبدیل متن کے دونوں اعتراض بے بنیاد ہیں یہ مستقل دو متن ہیں جو دو سندوں سے مروی ہیں جیسا کہ حافظ ابن حبان کی رائے ہے، وہ یہی فرماتے ہیں کہ یہ الگ الگ حدیثیں ہیں ایک کا متن ہے اذا دخل الخلاء وضع خاتماً

۱۔ اور وہ رواۃ یہ ہیں عبد اللہ بن الحارث المخزومی، أبو عامر، بشام بن سلیمان، موسیٰ بن طارق جیسا کہ شہرہ سے معلوم ہوتا ہے۔

اور دوسرے کا متن ہے اتحد خاتما من ورق شوالقاء ہر ایک کی سند الگ الگ ہے، اول میں زیادہ بن سعد کا واسطہ نہیں ہے دوسری میں ہے، آگے چل کر حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ البتہ اس حدیث کو مدلس کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ابن جریرؒ راوی مدلس ہیں۔

اب جاننا چاہئے کہ مصنفؒ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ انھوں نے حدیث ثانی کو معروف کیسے قرار دیا حالانکہ مشہور عند المحدثین یہ ہے کہ اس میں زہری کو وہم ہوا ہے کہ اپنے خاتم فنفہ کو پھینکا تھا نقل کر دیا کا تقدم تفصیله

یہاں پر حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حضرت گنگوہیؒ کی توجیہ لطیف از حضرت گنگوہیؒ کی تقریر سے ایک بڑی لطیف بات نقل فرمائی ہے، وہ

یہ کہ ہمام کی طرف تو وہم کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ وہ ثقہ ہیں، باقی یہ کہ پھر انھوں نے اس طرح یہ حدیث کیسے نقل کر دی جو بقول مصنفؒ خلاف معروف ہے، اس کے بارے میں حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں غالباً ہوا یہ کہ زہریؒ کی وہ روایت جس میں خاتم فنفہ کے القاء کا ذکر ہے عند الجمهور غلط ہے اور غلطی منسوب کی جاتی ہے زہریؒ کی طرف تو ہمام نے یہ سوچا کہ کسی طرح زہریؒ سے یہ اعتراض ہٹایا جائے اس لئے کہ صحیح یہ ہے کہ حضورؐ نے خاتم فنفہ کا القاء نہیں فرمایا تھا تو ہمام نے زہریؒ کی بیان کردہ روایت کی توجیہ اور اصلاح یہ کی کہ خاتم فنفہ کو یہ بھینکنے سے مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء جانے سے پہلے اس کو اتار کر رکھ دیتے تھے اور یہ کہ القاء کے متبادر معنی مراد نہیں ہیں، اس صورت میں کون زہریؒ کی روایت کو غلط کہے گا، اس توجیہ کی بنا پر زہریؒ سے اعتراض ہٹ جاتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

یہ سب باتیں تو تقریباً وہ ہیں جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمائی ہیں، عبد ضعیف کی رائے یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام کی ایسی توجیہ کی جائے جس سے مصنفؒ پر سے اعتراض ہٹے وہ یہ ہے کہ حدیث منکر کی تعریف میں متقدمین کی رائے الگ ہے اور متاخرین کی الگ، حضرت انس سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ نے تعریف منکر کے سلسلے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اور پھر مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے وہ علیٰ رأی المتأخرین ہے اور عند المتقدمین حدیث منکر کا اطلاق نا تفرقہ راوی پر بھی آتا ہے

لہ قال الحافظ فی مقدمۃ الفتح فی ترجمۃ برید بن عبد اللہ احمد وغیرہ یطلقون المناکیر علی الافراد المطلقة

دقی قواعد علوم الحدیث ص ۲۵۸ فرق بین قول المتقدمین ہذا حدیث منکر و بین قول المتأخرین ذالک۔ الی آخرافیہ

اس کے بعد ۱۸ھ میں مزید غور کرنے سے ظاہر ہوا کہ یہ توجیہ اس وقت چل سکتی تھی جب مصنفؒ اس پر صرف منکر کا اطلاق فرماتے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ مصنفؒ نے اس حدیث کا مقابل بھی ذکر فرمایا جس کو معروف قرار دیا اور اس حدیث کو وہم ہمام قرار دیا پس سیاق کلام اس کو مقتضی ہے کہ یہ حدیث عند المصنف غیر محفوظ ہے کما ہو رأی النسائی۔ واللہ اعلم یہ امر آخر ہے کہ کسی کو مصنفؒ کی اس رائے سے اتفاق نہ ہو۔ فقط

جس کو حدیث شاذ کہتے ہیں خواہ وہ راوی ثقہ ہو یا غیر ثقہ، سو مصنف کی مراد بھی یہاں پر منکر سے شاذ ہے علی اصطلاح القدماء اور قدماہ محدثین میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ بھی ہیں اور امام ابو داؤدؒ ان کے خاص تلمیذ رشید ہیں، ہو سکتا ہے انہوں نے یہاں پر منکر بمعنی شاذ لیا ہو فہت مادعاہ المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ والہ اعلم بالصواب

باب الاستبراء من البول

ۛ

ترجمۃ الباب کی تشریح اور غرض | جانا چاہئے کہ استبراء اور استنجاء دو چیزیں الگ الگ ہیں فقہاء استنجاء کو سنت قرار دیتے ہیں اور استبراء کو لازم لکھتے ہیں، استنجاء کے مباحث و مسائل تو گذر چکے، استبراء کی تعریف ہے طلب البراءة عن بقیۃ البول کہ پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد شانہ یا پیشاب کی نالی میں جو قطرہ رہ جاتا ہے اس کے اثر سے اچھی طرح برأت اور اطمینان حاصل کرنا یہ تو وہ استبراء ہے جس کو فقہاء لازم قرار دیتے ہیں، اور جب تک یہ حاصل نہ ہو وضو شروع کرنا صحیح نہیں ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہاں استبراء سے عام معنی ہیں یعنی پیشاب سے احتیاط کرنا حتی الامکان اس سے محفوظ رہنے کی کوشش کرنا کہ کسی طرح کی اس کے بارے میں بے احتیاطی نہ ہو خواہ بدن میں یا کپڑے میں، روایات الباب کا مقتضی یہی ہے، ورنہ احادیث کی مطابقت ترجمہ سے شکل ہو جائے گی کمالاً مخفی علی المتأمل، اور اسی غرض کے عموم میں یہ بھی آجائے گا کہ بول جالسا ہونا چاہئے نہ کہ قائماً، اس لئے کہ جو احتیاط و حفاظت بول جالسا میں ہے وہ قائماً میں ہرگز نہیں ہے، اسی لئے آگے چل کر مصنف نے دوسرا باب باب البول قائماً منعقد فرمایا ہے، اب دونوں بابوں میں مناسبت اچھی طرح واضح ہو گئی۔

تنبیہ :- جانا چاہئے کہ چند صفحات کے بعد ایک باب باب الاستبراء اور آ رہا ہے دونوں میں بظاہر تکرار ہے، دفع تکرار پر کلام وہیں کیا جاوے گا۔

۱۔ قولہ مرابنی صلی اللہ علیہ وسلم علی قبرین الیٰہماں پر بحث یہ ہے کہ یہ دونوں قبروں نے مسلم تھے یا غیر مسلم، اس میں دونوں قول ہیں، چنانچہ ابو موسیٰ المدنیؒ کی رائے بالجزم یہ ہے کہ یہ غیر مسلم تھے اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آیا ہے ہلکانی الجاہلیۃ لیکن یہ روایت ضعیف ہے، کیونکہ اس میں ابن ابیہ

سہ استبراء و استبراء کا بیان تو اوپر آ گیا، یہاں ایک تیسرا لفظ ہے استبراء جس کے معنی ہیں طلب لفتۃ بان یدللا المعتمد بالاحجار والاصبع عند الاستنجاء بالماء، یعنی صفائی طلب کرنا یا اس طور کہ اگر استنجاء بالجمر کر رہا ہے تو حجر کو مقدمہ میں اچھی طرح رگڑے اور اگر پانی ہو تو انگلی کو مقدمہ پر رگڑے۔

راوی ہے اور ابن العطار کی رائے یہ ہے کہ یہ قبر والے مسلمان تھے، اور بعض روایات سے اسی کی تائید ہوتی ہے، حافظ ابن حجر نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے مرعی قبرین جدیدین اور سند احمد کی روایت میں ہے مرعی بقیع نیز آپ نے سوال فرمایا من دفنتہ الیوم؛ ان سب روایات کا تقاضا یہی ہے کہ مسلمانوں کی قبریں تھیں۔

علامہ قرطبی نے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ ان میں سے ایک سعد بن معاذؓ تھے، لیکن قرطبی فرماتے ہیں کہ اس قول کو صرف تردید کے لئے ذکر کیا جاسکتا ہے معتبر ہونے کی حیثیت سے نہیں، حاصل یہ کہ یہ قول صحیح نہیں ہے، سعد بن معاذؓ کا واقعہ حدیث میں دوسری طرح آتا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ان دونوں صاحبوں کے نام نہ معلوم ہو سکے، کسی بھی روایت میں نام کی تصریح نہیں ملی، غالباً رواۃ نے مسلمان کی پردہ پوشی کے پیش نظر قصداً ایسا کیا ہے۔

ایک دوسری حدیث سے اشکال اور دفع تعارض

قولہ وما یعد بان فی کبیر الا یہاں پر

ایک اشکال کیا جاتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں تو کبیر ہونے کی نفی کی گئی اور ایک دوسری روایت جو ادب المفرد میں ہے اس میں اس طرح ہے کہ آپ نے فرمایا بل انما کبیر اب بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا، جواب یہ ہے کہ کبیر کے دو معنی ہیں، نفی ایک معنی کے اعتبار سے ہے اور اثبات دوسرے معنی کے اعتبار سے، کبیر بمعنی امر شاق و مشکل کام کما فی قولہ تعالیٰ وانہا لکبیرۃ (الا علی الخاشعین) نماز کو کبیرہ کہا جا رہا ہے، اس معنی کے اعتبار سے تو نفی کی جا رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس امر کی وجہ سے ان کو عذاب قبر ہو رہا ہے وہ کوئی ایسا کام نہیں تھا جس سے بچنا مشکل ہو اور جس کبیر کو ثابت کیا جا رہا ہے اس سے مراد گناہ کبیرہ ہے یا یوں کہا جائے کہ دونوں جگہ ایک ہی معنی مراد ہیں یعنی گناہ کبیرہ لیکن جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے مراد اکبر الکبائر ہے مطلق کبیرہ نہیں، اور جس کا اثبات کیا جا رہا ہے اس سے مراد مطلق گناہ کبیرہ ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہو گا حدیث کا کہ جس کام کی وجہ سے ان کو عذاب ہو رہا ہے وہ کوئی بہت بڑا گناہ نہیں تھا، گوئی نفسہ بڑا تھا یا یوں کہا جائے کہ نفی ان دو شخصوں کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے یعنی ان کے نزدیک وہ گناہ کبیرہ نہیں تھا اور فی الواقع وعند اللہ وہ کام گناہ کبیرہ تھا، وغیر ذالک من الاجوبۃ والاحتمالات۔

آگے مضمون حدیث یہ ہے کہ ان دو میں سے ایک کا سبب عذاب اس کا پیشاب کے بارے میں ترک احتیاط ہے اور دوسرے کا سبب نامی اور جغلخوری ہے، ترجمۃ الباب ثابت ہو گیا کہ استبراء من البول ضروری ہے ورنہ عذاب قبر میں ابتلا کا اندیشہ ہے نیمہ کی تعریف مشہور ہے نقل کلیم العید علی وجہ الإفساد والإضرار کہ آپس کے تعلقات خراب کرنے کی نیت سے ایک شخص کی بات دوسری جگہ نقل کرنا۔

قولہ شہود عا بعسیبہ مطلب عذاب کامل، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ تروتازہ ٹہنی منگوائی اور طہرائی کی روایت میں ہے کہ حضرت صدیق اکبر ٹہنی لائے اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لمبائی میں چیر کر ایک ایک دونوں قبروں پر گاڑی۔

قولہ لعلہ یخفف عنہما الخ آپ نے ارشاد فرمایا امید ہے کہ ان دو شخصوں سے عذاب میں تخفیف کر دی جائے اس وقت تک جب تک ٹہنیاں خشک نہ ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ٹہنیوں کی تری کو تخفیف عذاب میں دخل ہے، اب اس میں علماء کے دو قول ہیں بعض تو یہ کہتے ہیں ہاں! ایسا ہی ہے تری کو اس میں دخل ہے اس لئے کہ ٹہنی میں جب تک تری باقی رہتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی ہے تو ذکر اور تسبیح کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی قال اللہ تعالیٰ و من شئ لا یسبہ بعدہ الا بے بعض حضرات نے تحریر فرمایا ہے کہ یہاں شئی سے وہ شئی مراد ہے جو ذویات ہو اور درخت و ٹہنی کی حیات اس کی تری ہے اب جب تک وہ تر رہے گی ذکر کرتی رہے گی اس کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ تری و خشکی کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیف عذاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے جو دعا اور سفارش کی ہو وہ اسی قید کے ساتھ کی ہو یعنی یہ کہ یا اللہ کم از کم جب تک یہ ٹہنیاں خشک نہ ہوں اسی وقت تک ان سے عذاب میں تخفیف فرما دیجئے یا یہ کہ آپ نے مطلق تخفیف کی دعا فرمائی ہو لیکن ادھر سے جواب یہ ملا ہو کہ جب تک تری باقی رہے گی عذاب میں تخفیف کر دی جائیگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

متعدد فوائد جو حدیث الباب سے حاصل ہوئے ہیں | اس حدیث سے چند امور معلوم ہوئے

۱۔ عذاب قبر کا حق ہونا جیسا کہ اہلسنت والجماعت کا مذہب ہے اور محققین معتزلہ بھی اس کے قائل ہیں، لیکن بعض دوسرے معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اور دلائل عقلیہ سے رد کرتے ہیں کہ مردہ جماد ہے اس کو عذاب قبر کا کیسے احساس ہوگا اور ویسے بھی یہ مشاہدہ کے خلاف ہے، اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ یہ عذاب جسم کو ہوتا ہے اور اعادہ روح کے ساتھ اب چاہے روح کا اعادہ پورے جسم میں ہو یا بعض میں جس کو اللہ بہتر جانتا ہے قالہ العینی، نیز علماء نے لکھا ہے کہ بچوں کو قبر میں فہم اور حس دیا جاتا ہے تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا مشاہدہ کریں۔

۲۔ اگر یہ بیضہ مجہول ہو تو ضمیر راجع ہوگی عذاب کی طرف، اگر معروف ہو تو بعدہ کی ضمیر کا مرجع یا تو اللہ تعالیٰ ہیں یا مہیب رطب ہے،

۲۔ بول کا مطلقاً ناپاک ہونا ماکول اللحم کا ہونا غیر ماکول کا، اس لئے کہ حدیث میں لایستنزہ من البول مطلقاً ہے خواہ اپنا پیشاب ہو یا جانور کا اور المطلق یجری علی الاطلاق مشہور قاعدہ ہے یہی احناف اور شوافع کا مسلک ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بول ماکول اللحم ظاہر ہے یہی امام محمد فرماتے ہیں۔
خطابی شارح حدیث نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ تمام ابوال مطلقاً ناپاک ہیں ماکول اللحم کے ہوں یا غیر ماکول کے، لیکن ابن بطل مالکی فرماتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں اگرچہ لایستنزہ من البول آیا ہے مگر دوسری جگہ اسی روایت میں بولہ ہے اور مراد اس سے بول انسان ہے، اور بول انسان سب ہی کے یہاں ناپاک ہے۔

۳۔ اس حدیث سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ وضع الجریۃ علی القبر یعنی قبر کے سرہانے کوئی پودا، درخت یا اس کی شاخ کاڑنا مشروع بلکہ مفید ہے، چنانچہ امام بخاری نے کتاب الجنائز میں ترجمہ قائم کیا ہے باب وضع الجوید علی القبر اور پھر اس باب میں مور علی القبرین والی حدیث کو ذکر فرمایا اسی طرح انھوں نے اس باب میں حضرت بریدہ بن الحصیب کی وصیت کی ہے جو انھوں نے اپنے انتقال کے وقت کی تھی کہ میری قبر پر دو ٹہنیاں لگاڑی جائیں، ہمارے فقہار میں سے علامہ شانی نے بھی اس کے جواز کی تصریح کی ہے، حافظ ابن حجر بھی اس سے متفق ہیں اور بذل الجہود میں حضرت سہارنپوری کا میلان بھی اسی طرف ہے لیکن علامہ خطابی اس کو تسلیم نہیں کرتے، انھوں نے اس میں بہت سے احتمالات پیدا کر کے اس مسئلہ کو ختم کر دیا ہے، ان کے احتمالات بس لیے ہی ہیں، حافظ نے ان کو رد کیا ہے، البتہ اس مسئلہ سے قبروں پر پھول اور چادریں وغیرہ چڑھانے کو قیاس نہ کیا جائے کیونکہ یہ قیاس باطل ہے اس لئے کہ اس کا کہیں ثبوت نہیں ہے، وضع الجریۃ میں خود میت کو فائدہ پہنچانا مقصود ہے مثلاً یہ کہ وہ عذاب اور تکلیف سے محفوظ رہے عقیدت کے طور پر نہیں ہوتا اور پھول چادریں وغیرہ چڑھانا عقیدت کی وجہ سے ہوتا ہے اور اپنی اغراض فاسدہ کا حصول مقصود ہوتا ہے فاین هذا من ذاک۔

قال ہذا یستند من مکان یستنزہ میں نے پہلے بتایا تھا کہ مصنف کی عادت یہ ہے کہ بسا اوقات دو استاذوں کی دوسندوں کو ایک ساتھ بیان کرتے ہیں اور ان دونوں کے الفاظ میں جو اختلاف ہوتا ہے اس کو آگے چلکر ممتاز کرتے ہیں، چنانچہ یہاں پر مصنف کے دو استاذ ہیں زہیر اور ہناد، دونوں کے لفظوں میں جو تفاوت ہے اس کو بیان کر رہے ہیں، زہیر کی روایت میں لفظ یستنزہ واقع ہوا ہے اور ہناد کی روایت میں یستزہ ہے استنار سے مراد یا تو استنار بینہ و بین البول ہے تب تو یہ مراد ہوگا یستنزہ کے، یا اس سے مراد استنار بینہ و بین الناس ہے اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے بے پردگی اور کشف عورة۔

۲۔ حدیث عثمان بن ابی شیبہ رضی اللہ عنہ اس سند کا مدار مجاہد پر ہے، مجاہد کے دو شاگرد ہیں، پہلی روایت میں اعمش تھے اور اس روایت میں منصور ہیں دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ اعمش کی روایت میں مجاہد اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ موجود ہے اور منصور کی روایت بلا واسطہ ہے، اب سوال یہ ہے کہ کون سا طریق صحیح ہے؟ بالواسطہ یا بلا واسطہ ابن عباس کی رائے یہ ہے کہ دونوں طریق صحیح ہیں اور بظاہر مصنف کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ مجاہد کو اولاً بواسطہ طاؤس روایت پہنچی ہوگی بعد میں علوی سند حاصل ہو گیا ہو گا کہ براہ راست ابن عباس سے سن لیا، یا اس کے برعکس،

اسی طرح امام بخاری نے بھی اس حدیث کی دونوں طریق سے تخریج کی ہے، اس پر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک دونوں سندیں واسطہ و بلا واسطہ صحیح ہیں میں کہتا ہوں کہ بظاہر تو ایسا ہی ہے جو حافظ کہہ رہے ہیں لیکن امام ترمذی نے کتاب الغلل میں امام بخاری کی رائے یہ نقل کی ہے کہ روایت الا عمش اصح اور خود امام ترمذی کی رائے بھی یہی ہے جیسا کہ انھوں نے جامع ترمذی میں اس کو واضح کیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

قال کان لا یستتر من بولہ ظاہریہ سے کہ قال کی ضمیر راجع ہے منصور کی طرف، کیونکہ منصور کی روایت اعمش کے مقابل میں بیان کی جا رہی ہے اور یہی صاحب منہل نے بھی لکھا ہے لیکن بذل میں حضرت نے ضمیر کا مرجع جسریر کو قرار دیا ہے، اعمش کی روایت میں من البول مطلق ہے عام اس سے کہ بول انسان ہو یا بول حیوان، ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول سب کو شامل ہے اور منصور کی اس روایت میں من بولہ سے اضافت کی وجہ سے خاص بول انسان مراد ہے۔

وقال ابو معاویہ یتسنزہ بظاہریہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو معاویہ منصور سے روایت کر رہے ہیں اس لئے کہ مصنف نے منصور کی سند کے ذیل میں اس کو بیان کیا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق روایت اعمش سے ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے اس لئے کہ بخاری وغیرہ کتب صحاح سے یہی معلوم ہوتا ہے لہذا مصنف کے لئے انب یہ تھا کہ ابو معاویہ کے الفاظ روایت اعمش کے ذیل میں بیان کرتے۔

۳۔ عن عبد الرحمن بن حسنہ حضرت عبد الرحمن بن مسنہ فرماتے ہیں کہ میں اور حضرت عمر بن العاص حضور کی خدمت میں جا رہے تھے تو ہم نے دیکھا کہ آپ تشریف لا رہے ہیں ومعد ذقتہ اور آپ کے ساتھ ایک ڈھال تھی آپ نے پیشاب کرنے کے لئے اس کو اپنے آگے رکھ کر اڑ بنایا تاکہ کسی کی نظر نہ پڑے شوال اور پھر آپ

لہ جو دشمن کے حملے سے بچنے کے لئے چمڑے کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔

نے پیشاب کیا یعنی بیٹھ کر جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے جب ان دونوں نے حضور کو اس طرح پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو کہنے لگے انظروا الیہ یبول کما تبول المرأة دیکھئے آپ کی جانب! کس طرح پیشاب کر رہے ہیں جس طرح عورت کیا کرتی ہے۔

اس تشبیہ میں دو احتمال ہیں، یا آڑ اور پردہ قائم کرنے میں تشبیہ ہے یا بیٹھ کر پیشاب کرنے میں اس لئے کہ زمانہ جاہلیت میں صرف عورتوں کی عادت بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی، مرد کھڑے ہو کر پیشاب کیا کرتے تھے، چنانچہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے وکان من شأن العرب البول قاضیا اور بیٹھ کر پیشاب کرنے کو شہامت رجال یعنی مردانگی کے خلاف سمجھتے تھے اور یہ بھی احتمال ہے کہ تشبیہ دونوں باتوں میں ہو اس حدیث سے دو باتیں مستفاد ہوئیں اول یہ کہ پیشاب اور قضاء حاجت سے پہلے پردہ کا انتظام کرنا، دوسرے پیشاب بیٹھ کر کرنا۔

حدیث کی ترجمہ الباب سے مطابقت | ترجمہ الباب سے حدیث کی مناسبت ظاہر ہے مصنفؒ کو غرض ترجمہ الباب سے جیسا کہ پہلے گذر گیا امر بول

میں احتیاط کو ثابت کرنا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ بیٹھ کر پیشاب کرنے میں ہے نہ کہ قائم ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ان دو صحابیوں نے جو واقعہ بول نقل فرمایا ہے اس میں ظاہر یہ ہے کہ اس وقت تک یہ دونوں صاحب اسلام لاپکے تھے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسلام سے قبل کا واقعہ ہو اب آگے ان دونوں کا یہ کہنا انظروا الیہ اس میں بھی دو احتمال ہیں کہ یا تو ان کا یہ قول تنقیداً و اعتراضاً ہوا تعجباً ہو، اگر واقعہ اسلام لانے کے بعد کا ہے تب تو یہ کہنا ازراہ تعجب ہو گا اور اگر قبل اسلام کا واقعہ ہے تو اعتراضاً بھی ہو سکتا ہے۔

حدیث الباب کا ترجمہ و تشریح | قوله فقال العرب یبول کما تبول المرأة حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو شخصوں کی یہ بات سن لی گواہوں نے سنا کہ نہیں کہا تھا،

بہرہذا آپ نے ارشاد فرمایا کیا تمہیں معلوم نہیں ہے کہ بنو اسرائیل کی شریعت میں حکم شرعی یہ تھا کہ جو چیز پیشاب سے ناپاک ہو جائے اس کو بجائے دھونے کے کاٹنا ضروری ہے، صرف دھونے سے پاک نہ ہوتی تھی، لیکن ایک اسرائیلی شخص نے لوگوں کو اس حکم شرعی پر عمل کرنے سے روکا اور یہ کہا کہ کوئی ضرورت نہیں ہے اس تکلف کی، اور اس نے اپنی شریعت کے حکم میں بے پرواہی برتی تو اس پر حضور فرما رہے ہیں کہ اس شخص مذکور پر جو گذری وہ تم کو معلوم نہیں ہے؟ آگے اس کا بیان ہے فغضب فی قبرہ یعنی یہ شخص عذاب قبر میں مبتلا ہوا، حاصل اس کا یہ ہے کہ تم دونوں کا میرے اس فعل پر اظہار تعجب یا تنقید کرنا یہ مراد ہے اس عمل سے روکنے کے، حالانکہ حکم شرعی یہی ہے کہ پیشاب بیٹھ کر احتیاط سے کیا جائے تو اب جب تم مجھے اس حکم شرعی

سے روکنا چاہ رہے ہو تو اپنا انجام خود ہی سوچ لو کہ کیا ہوگا۔

جانتا چاہیے کہ اوپر حدیث میں جو لفظ صاحب آیا ہے اس سے مراد وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا یعنی بنو اسرائیل میں سے ایک شخص اور اس صورت میں عبارت کا مطلب بھی واضح ہے لیکن علامہ عینی نے صاحب بنی اسرائیل کا مصداق حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قرار دیا ہے اس لئے کہ ہر بنی اپنی قوم کا صاحب کہلاتا ہے تو ظاہر ہے کہ بنو اسرائیل کے صاحب موسیٰ علیہ السلام ہوئے، اب اگر اس سے مراد موسیٰ علیہ السلام ہیں جیسا کہ عینی کی رائے ہے تو عبارت کا صحیح مطلب تکلف کر کے نکالنا پڑے گا، لہذا فقہاء جو جس کی تفسیر صاحب کی طرف راجع ہے اس کی تقدیر عبارت یہ ہوگی فمنها هو عن النہاد فی امور البول یعنی موسیٰ علیہ السلام نے بنو اسرائیل کو پیشاب کے بارے میں بے احتیاطی سے منع کیا اس پر ان کی بات کو بعضوں نے مانا اور بعض نے نہ مانا فعذب فی قبرہ ای من لعینت ما یعنی جو اپنی حرکت سے باز نہیں آیا اس کو عذاب قبر دیا گیا، تو عَذَّبَ کا نائب فاعل مقدر ماننا پڑے گا اور پہلی صورت میں عَذَّبَ کا نائب فاعل صاحب بنی اسرائیل تھا، واللہ تعالیٰ اعلم، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ عینی کا قول خواہ مخواہ کا تکلف ہے۔

مَا أَصَابَهُ الْبُولُ كَمَا اخْتَلَفَ قوله قطعوا ما أصابه البول یہاں پر ایک بحث یہ ہے کہ قطعوا ما أصابه البول

سے کیا مراد ہے؟ اس سے صرف کپڑا وغیرہ مراد ہے یا بدن بھی اس میں شامل ہے، اس میں حضرات علماء کے دونوں قول ہیں، ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد صرف کپڑا وغیرہ ہے اور بدن اس میں داخل نہیں ہے کیونکہ وہ تکلیف مالا یطاق ہے لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا دُسْعًا، اللہ اور ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد عام ہے جسم کی کھال بھی اس میں داخل ہے اور یہ علم اس امر وَاغْلَالُ یعنی ان احکام شاقہ کے قبیل سے ہے جو شریعت موسویہ میں تھے اور بنو اسرائیل جس کے مکلف تھے جس کی طرف اس آیت کریمہ دِیَضَعُ عَنْهُمْ أَصْرَهُمْ وَاغْلَالَهُمُ الْفِتْرِ كَانَتْ عَلَيْهِمْ اشارہ ہے اور بحمد اللہ شریعت محمدیہ میں یہ امر وَاغْلَالُ اور احکام شاقہ نہیں ہیں۔

روایات کے الفاظ اس سلسلے میں مختلف ہیں، بعض میں ثوب وارد ہے اور بعض میں جِلْدٌ احَدٌ ہم ہے اور بعض میں جِلْدٌ احَدٌ ہم ہے اور بعض میں مبہم مَا أَصَابَهُ الْبُولُ کے لفظ کیا تم ہے، ہر فریق اپنے اپنے مسلک کے پیش نظر توجیہ و تاویل کرتا ہے، اگر ثوب کا لفظ ہے تب تو کسی کے خلاف نہیں ہے ایسے ہی اگر مبہم مَا أَصَابَهُ الْبُولُ وارد ہے، لیکن اس روایت میں جِلْدٌ احَدٌ ہم ہے وہ ایک فریق کے خلاف ہے وہ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ جلد سے مراد بدن کی کھال نہیں ہے بلکہ جائز کی کھال مراد ہے جس کو پہنتے ہیں یعنی پوستیں، لیکن اس تاویل پر یہ اشکال ہوگا کہ ایک روایت میں صاف جِلْدٌ احَدٌ ہم کا لفظ وارد ہے، انہوں نے اس کا جواب

یہ دیا کہ ہو سکتا ہے یہ روایت بالمعنی ہو راوی نے جلد سے جلد انسان سمجھا اور پھر اپنی فہم کے اعتبار سے لفظ جسد کے ساتھ اس کو نقل کر دیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ابو داؤد وقال منصور الخ یہاں سے مصنف ^{رح} بعض روایات تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں اور مقصود اس سے روایات کے الفاظ مختلف کو بیان کرنا ہے اور ان تعلیقات کے ذکر کرنے سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ یہ روایت جس طرح عبد الرحمن بن حسنہ ^{رح} سے مروی ہے اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعری ^{رح} سے بھی مروی ہے پھر اس میں رواۃ کا اختلاف ہے، بعض نے حضرت ابو موسیٰ اشعری ^{رح} سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور بعض نے موقوفاً، اس اختلاف رواۃ کی مزید وضاحت اس طرح ہو سکتی ہے کہ مذکورہ بالا حدیث حضرت ابو موسیٰ اشعری ^{رح} سے بھی مروی ہے جس کے راوی ابو داؤد ہیں، پھر ابو داؤد ^{رح} کے تلامذہ میں اختلاف ہے منصور نے ان سے اس روایت کو موقوفاً نقل کیا ہے اور عاصم نے اس کو مرفوعاً نقل کیا ہے۔

جہاں پر تعلیقات آتی ہیں وہاں ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ روایات موصولاً کہاں ملیں گی؟ چنانچہ حضرت ^{رح} نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ منصور کی روایت موصولاً مسلم میں موجود ہے، اور عاصم کی روایت کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ موصولاً کسی کتاب میں نہیں ملی، واللہ اعلم، ابو داؤد میں تعلیقات کثرت سے ہیں اسی طرح صحیح بخاری میں بھی صحیح مسلم میں کم ہیں اور نسائی شریف میں بھی بہت کم ہیں۔

بَابُ الْبُولِ قَائِمًا

(۷)

باب سابق کے ذیل میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس باب سے مصنف ^{رح} نے تو قی عن البول اور احتیاط فی البول کو ثابت کر کے اسی کے ضمن میں بول جالسا کو ثابت کر دیا، چنانچہ انظر والیسیبول کما تبول المرأة اس کی صفا دلیل ہے جب بول جالسا ثابت ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آپ صلی اللہ وسلم کی عادت سترہ بول جالسا ہی کی تھی تو اب یہاں سے مصنف ^{رح} باب البول قائماً منعقد کر کے بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے احیاناً بول قائماً کا بھی ثبوت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے ثابت ہو رہا ہے یہ تو ہے احقر کی رائے، اور ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ ^{رح} یہ فرمایا کرتے تھے کہ مصنف ^{رح} صلی ہیں، حنابلہ کے مسلک اور ان کے دلائل کو زیادہ اہتمام سے بیان فرماتے ہیں حتیٰ کہ بعض جگہ ایسا کیا کہ جمہور کے مسلک اور ان کی دلیل کو بیان ہی نہیں کیا بلکہ صرف مذہب حنابلہ کو ثابت کیا ہے، چنانچہ اس کی مثال میں حضرت شیخ ^{رح} اس باب کو بھی پیش فرمایا کرتے تھے کہ دیکھیے مصنف ^{رح} نے صرف مذہب حنابلہ کی حمایت میں بول قائماً کا باب قائم فرما کر اسی کی دلیل کو ذکر کیا ہے، واللہ اعلم۔

بول قائماً میں مذاہب ائمہ | جاننا چاہئے کہ مسئلہ الباب اختلافی ہے، حنفیہ شافعیہ کے نزدیک بول قائماً مطلقاً مکروہ ہے اور حنابلہ و مالکیہ کے یہاں ایک قید کے ساتھ بلا کراہت جائز ہے وہ یہ کہ رشاش البول وغیرہ سے امن ہو، چنانچہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب نیل المارب میں اس قید کی تصریح ہے یعنی بشرطیکہ رشاش البول اور کشف عورة کا اندیشہ نہ ہو اور مغنی میں لکھا ہے کہ حنابلہ کے یہاں بول قائماً خلاف مستحب ہے، بعض حضرات نے امام احمد کا مذہب مطلقاً جواز لکھ دیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیب عروہ بن الزبیر کے نزدیک بول قائماً مطلقاً بلا کراہت جائز ہے۔

اب یہ کہ کراہت اس میں تنزیہی ہے یا تحریمی، جواب یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہی ہے اور ادب کے خلاف ہے حرام نہیں ہے، بعض حضرات نے یہ لکھا ہے کہ چونکہ یہ نصاریٰ کا طریق ہے اور اس میں ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے اس لئے اگر کراہت تحریمی قرار دی جائے تو بجائے۔

۱۔ عن خدیجۃؓ اس باب میں مصنف نے صرف ایک حدیث حضرت حذیفہؓ کی بیان فرمائی ہے، جس میں بول قائماً کی تصریح ہے، اور چونکہ یہ جمہور کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے جواب کی حاجت ہے، جمہور کی جانب سے کئی طور پر اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں (۱) یہ کہ بول قائماً منوخر ہے یہ منقول ہے ابن شامینؒ اور ابو عوانہؒ سے (۲) بیان الجواز (۳) لاجل العذر، اب اس عذر کی تفصیل میں مختلف اقوال ہیں، (۱) لوجع کان فی ما بغضہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عن عائشہؓ یعنی آپ کے گھٹنے میں درد تھا جس کی وجہ سے بیٹھنا دشوار تھا، (۲) للاستشفاء من وجع الصلب یہ حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عرب لوگوں کی عادت تھی کہ وہ وجع الصلب کمر کے درد میں بول قائماً کو مفید سمجھتے تھے، (۳) لاس من خروج الریح، اس کی تشریح یہ ہے کہ آپ کی عادت شریفہ قضاء حاجت کے وقت تباعد کی تھی، مگر اس موقع پر کسی مجبوری کی وجہ سے آپ تباعد نہیں اختیار فرما سکے بلکہ لوگوں کے قریب آبادی میں استنجاء کرنا پڑا، اب اگر بیٹھ کر پیشاب کیا جائے تو وہ مظنہ ہے خروج ریح کا بخلاف حالت قیام کے کہ اس میں خروج ریح نادر ہے، یہ توجیہ ابو عبد اللہ المازنیؒ اور قاضی عیاضؒ سے منقول ہے، ہر دو شراح مسلم میں سے ہیں، (۴) لعدم وجدان مکان طاہر للفقود یعنی جس جگہ آپ کو پیشاب کرنا منظور تھا وہ جگہ اس قابل نہ تھی کہ اس میں بیٹھا جاسکے، قالہ ابن حبان، (۵) خشية انحدار البول یہ توجیہ امام طحاویؒ سے منقول ہے یعنی وہ جگہ ایسی تھی کہ اگر وہاں بیٹھ کر پیشاب کیا جاتا تو پیشاب کے اپنے ہی طرف لوٹ کر آنے کا خطرہ تھا، اس لئے آپ نے کمرے ہو کر پیشاب فرمایا تاکہ دوسری طرف چلا جائے۔

قوله قال مذهبنا اقتباعد یعنی حضرت حذیفہؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب استنجاء کا پانی رکھ کر ہٹنے لگے تاکہ آپ تنہائی میں پیشاب فرمائیں مگر چونکہ وہاں آڑ کی ضرورت تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جانے سے روک دیا اور اپنے قریب پیچھے کی جانب کھڑے ہونے کا حکم فرمایا تاکہ لوگوں سے تسر ہو سکے۔

بول قائم کے بارے میں احادیث کا تعارض اور اس کی توجیہ | سلسلے میں روایات مختلف

ہیں جیسا کہ ترمذی اور نسائی سے معلوم ہوتا ہے اور امام نسائی نے دفع تعارض کے لئے متعدد باب بھی قائم فرمائے ہیں، ترمذی اور نسائی کو اس مقام پر دیکھنا چاہئے اس سے مسئلہ واضح ہوگا اس لئے کہ امام ابو داؤد نے تو اس مسئلہ میں اختلافات روایات سے تعرض ہی نہیں کیا، بہر حال خلاصہ کے طور پر ہم یہاں ذکر کرتے ہیں کہ ترمذی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے من حدثکون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بال قاشنا فلا تصدقوا یعنی حضرت عائشہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بول قائم کی نفی فرما رہی ہیں اور یہاں تک فرما رہی ہیں کہ اگر کوئی شخص اس طرح بیان کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے، حالانکہ روایت الباب یعنی حدیث حذیفہؓ سے آپ کا بول قائم ثابت ہو رہا ہے اس تعارض کے کئی جواب دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ حضرت عائشہؓ کی غرض مطلقاً نفی نہیں ہے بلکہ ان کی مراد نفی عادت ہے لہذا ایک بار کھڑے ہو کر پیشاب کرنا اس کے منافی نہیں ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان کی نفی منزل اور بیت کے اعتبار سے ہے اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث خارج البیت سے متعلق ہے تیسرا جواب یہ دیا گیا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے نفی فرما رہی ہیں۔

اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عارت شریفہ فضا ر حاجت کے وقت ابعاد کی تھیں، اور یہاں آپ نے ایسا نہیں فرمایا، اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ امور مسلمین میں اشتغال کی وجہ سے آپ کی مجلس بہت طویل ہو گئی ہو اور پیشاب کا تقاضا ہو رہا ہو تو اس مجبوری کی وجہ سے آپ دور تشریف نہیں لے جاسکے اسی لئے امام نسائی نے اس حدیث پر باب باندھا ہے الرخصة فی تحرك الإبعاد عند الحاجة

حار تحویل کی تشریح | قوله حار تحویل سنن ابو داؤد میں سندیں یہ حار تحویل پہلی مرتبہ آئی ہے، اس لئے اس کی تومیح کی ضرورت ہے، یہ محدثین کی ایک خاص اصطلاح ہے کہ جب کسی حدیث کی دو یا دو سے زائد سندیں ہوتی ہیں جو شروع میں مختلف ہوں اور آگے مل کر ایک ہو جاتی ہوں تو وہاں پر حضرات مصنفین اختصار کے لئے ایسا کرتے ہیں کہ پہلی سند کا جو حصہ غیر مشترک ہے صرف اسی کو لکھتے ہیں اور اس کے بعد حار تحویل لکھ کر دوسری سند شروع کر کے اس کو اخیر تک لکھ دیتے

ہیں جس میں دونوں سندوں کا مشترک حصہ بھی آجاتا ہے، اس صورت میں اختصار اس طور پر ہوا کہ جو حصہ مشترک تھا وہ صرف ایک بار ذکر کرنا پڑا، ہر ایک سند کو اگر پورا لکھا جاتا تو ظاہر ہے اس میں تکرار اور طوالت ہو جاتی اب یہاں یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ سند ثانی میں سند کا مشترک حصہ کس راوی سے شروع ہو رہا ہے اس میں بعض مرتبہ غلطی بھی ہو جاتی ہے اور اس راوی کو ملتقی السندین کہتے ہیں۔

اس ضروری وضاحت کے بعد جاننا چاہئے کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حارہ مہملہ ہے یا غارہ معجمہ، اس میں دونوں قول ہیں، اگر غارہ معجمہ ہے تو پھر اس میں دو قول ہیں، اول یہ کہ یہ مخفف ہے الی آخرہ کا یعنی الی آخر السند دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مخفف ہے دبند آخر کا، اور اگر حارہ مہملہ ہو تو یہ کس کا مخفف ہے اس میں چار قول ہیں، برا مخفف ہے صحیح کا، برا مخفف ہے الحدیث کا، برا مخفف ہے الحاصل کا، برا مخفف ہے التعویل کا، پھر ایک دوسرا اختلاف یہاں پر ہے وہ یہ کہ اس لفظ کو بڑھایکسے جائے؟ جواب یہ ہے کہ مغاربہ جب یہاں پہنچتے ہیں تو اس کو اتھوڑیل پڑھتے ہیں اور مشارقہ جس میں ہم لوگ بھی داخل ہیں اس کو ح حروف بھی کی طرح پڑھتے ہیں۔

یہاں پر دونوں سندیں سلیمان پر آکر مل رہی ہیں یعنی شعبہ اور ابو عوانہ دونوں اس حدیث کو سلیمان سے روایت کرتے ہیں، سلیمان سے سند کا مشترک حصہ شروع ہو رہا ہے تو سلیمان ملتقی السندین ہوتے، سلیمان یہ سلیمان بن مہران ہیں، مشہور اعمش سے ہیں ابو عوانہ یہ کینت ہے نام ان کا وضاح بن عبد اللہ ہے ابو داؤد ان کا نام شقیق بن سلمہ ہے

باب فی الرجل یمول باللیل فی الاناء ثم یضعہ عندہ

ترجمۃ الباب کی غرض | آداب استخارج چل رہے ہیں اس سلسلے میں ایک ادب یہ گذر چکا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ بول و براز کے وقت تباعد اختیار کرنے کی تھی لیکن یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے گاہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف بھی ثابت ہے یا یوں کہا جائے کہ مصنفؒ کی غرض اس باب سے بول فی الاناء کو ثابت کرنا ہے، ممکن ہے کسی کو یہ شبہ ہو کہ برتن میں پیشاب کرنا ٹھیک نہیں ہے، لیکن ضرورت اور عذر کے احکام چونکہ الگ ہوتے ہیں، لہذا ضرورۃ شرعاً اس کو جائز رکھا گیا امام نسائیؒ نے بھی اس پر ترجمہ قائم کیا ہے بلکہ دو باب منعقد کئے ایک البول فی الاناء، دوسرا البول فی الطست، اس میں بظاہر تکرار معلوم ہو رہا ہے اس کی توجیہ ہم نے فیض السمائی میں کر دی ہے۔

حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک لکڑی کا پیالہ تھا جس میں آپ گاہے بوقت حاجت و ضرورت رات میں پیشاب فرما کر اس کو اپنے سریر (تخت) کے نیچے رکھ دیتے تھے اور پھر صبح ہونے کے بعد اس کو خادم کے ذریعہ پھینکوا دیتے تھے۔

قولہ قدح من عیدان یہ لفظ عیدان بفتح العین و بکسر العین دونوں طرح ہے، اگر بالفتح ہے تو جمع ہے عیدانہ کی اور عیدانہ کہتے ہیں کھجور کے تنے کو، اور مطلب یہ ہوگا کہ اس تنے کو ٹھوکلا کر کے پیالہ بنایا گیا تھا، جس میں آپ پیشاب فرماتے تھے، اور اگر بالکسر ہے تو جمع ہے عود کی بمعنی لکڑی تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ کے پاس لکڑی کا پیالہ تھا، مشہور بالکسر ہے، علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ بالکسر اگرچہ مشہور ہے مگر معنی غلط ہے، اس لئے کہ جب چند لکڑیوں سے پیالہ بنے گا تو اس میں رقیق چیز نہیں ٹھہرے گی، جیسے پانی، پیشاب وغیرہ بعض نے جمع کی یہ توجیہ کی ہے کہ عیدان کو جمع لایا گیا ہے اس کے اجزاء کے اعتبار سے، یہ مطلب نہیں کہ چند لکڑیوں سے ملا کر بنایا گیا ہے اس صورت میں علامہ سندھی کا اشکال وارد نہیں ہوگا۔

قولہ بیول فیہ باللیل یہاں پر بعض شراح نے لکھا ہے کہ باللیل سے معلوم ہوا دن میں ایسا کرنا مناسب نہیں الا ضرورت، تیر لکھا ہے ظاہر یہ ہے کہ آپ ایسا سردی کے زمانے میں کرتے ہوں گے، دوسری بات حافظ عراقی نے یہ لکھی ہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جب گھروں میں بیوت الخلاء کا انتظام نہیں تھا، اس وقت میں آپ ایسا کرتے تھے اس لئے کہ رات میں تباعد اختیار کرنے میں مشقت کا ہونا ظاہر ہے اور اگر بیت الخلاء گھر میں موجود ہو تو پھر اس کی حاجت نہیں لیکن ظاہر یہ ہے کہ بیت الخلاء ہونے کے باوجود بھی اس کے اندر گنجائش ہونی چاہئے اس لئے کہ رات مطلقاً محل مشقت ہے (قَالَ مَا حَبَّ الْمَهْل)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فضیلت کی طہارت کا مسئلہ | حدیث الباب ابو داؤد اور

البتہ بعض دوسری کتب حدیث جیسے بیہقی دارقطنی مستدرک حاکم وغیرہ میں اس حدیث میں ایک اور زیادتی وارد ہے وہ یہ کہ ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خادمہ ام ایمن رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ اس پیالہ میں جو کچھ ہے اس کو پھینک آؤ، انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! وہ تو میں نے پی لیا، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی ٹیکر نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ نہ تشکی بطن اب تم کو کبھی پیٹ کی بیماری لاحق نہو گی۔ اس حدیث سے بعض علماء نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضیلت (بول و براز) کی طہارت پر استدلال کیا ہے جو ایک اختلافی مسئلہ ہے، احقر نے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے ارشاد پر اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے اور ایک مضمون لکھا ہے جس میں مذاہب اربعہ کی عبارتیں درج ہیں، تقریباً تمام ہی مذاہب اربعہ میں مجھے اس کی طہارت

کا قول مل گیا۔ یہ مضمون طبع ہو کر شیم الجیب کے اخیر میں شامل کر دیا گیا۔ بعض اہل حدیث اس پر بہت گہڑتے ہیں کہ کیا وہ بات ہے؟ بول و براز بھی کہیں پاک ہوتے ہیں لیکن کسی کے گہڑنے سے کیا ہوتا ہے جب منقول ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کو تسلیم کیا جائے تب تو اس سے آپ کی عظمت اور علو شان ظاہر ہے ہی۔ لیکن اگر ان کو غیر ظاہر کہا جائے تب دوسری طرح آپ کا علو شان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ دوسرے انسانوں کی طرح آپ کے بھی بول و براز ناپاک ہونے کے باوجود آپ کو اتنی ترقی عطا ہوئی کہ سب آسمانوں کو تجاوز کر گئے سبحان اللہ! کیا شان ہے نیز اس سے باری تعالیٰ کی کمال قدرت اور وسعت عطا نمایاں ہے۔

یہاں پر شرح نے دو اشکال لکھے ہیں اول یہ کہ حدیث الباب

حدیث الباب کا بعض احادیث سے تعارض اور اس کا جواب

معارض ہے اس حدیث کے جس میں آیا ہے الملائكة لا تدخل بیتاً فیہ یوں جو کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے من حدیث ابن عمرؓ نیز طبرانی کی ایک روایت میں ہے جس کو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا یُتَقَعُ بَوْنٌ فِی طَسْتٍ فِی الْبَيْتِ کہ کسی برتن میں پیشاب کر کے گھر میں نہ رکھا جائے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث اول میں مراد کثرت نجاست فی البیت ہے یعنی گھر کو نجاست اور گندگی سے پاک رکھنا چاہئے اور دوسری حدیث میں مراد طول مکث ہے کہ برتن میں پیشاب جمع کر کے اس کو دین چھوڑ دیا جائے، اور اگر رات میں پیشاب کر کے علی الصباح اس کو پھینک دیا جائے تو یہ ممانعت میں داخل نہیں ہے۔ دوسرا جواب حضرت نے بذل میں یہ دیا ہے کہ یوں کہا جائے کہ بول فی الاناء والی روایت جو اس باب میں مذکور ہے وہ ہو سکتا ہے ابتداء زمانہ کا واقعہ ہو، عادت ستمرہ آپ کی یہ نہ ہو، اور یہ ممانعت والی روایات بعد کی ہوں لہذا کوئی تعارض نہ رہے گا، لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہو گا کہ شامل کی روایت میں ہے۔ دعا بطست لیبول فیہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفا میں پیشاب کے لئے برتن طلب فرمایا، مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک خاص عذر کی حالت کا واقعہ ہے عام حال نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسرا اشکال شرح نے اس مقام پر یہ کیا ہے کہ قَدْ دَخَلَ مِنْ عَیْدَانِ والی روایت اس حدیث کے خلاف ہے جس میں آیا ہے اَكْرَمُوا عَمَّتْكُمْ النَّخْلَةَ فَاَنْهَاهَا خَلِقَتْ مِنْ فَضْلَةٍ طَيِّبَةٍ اِيَكُمْ اَدَمَ یعنی اس حدیث میں کھجور کے درخت کو آدمی کی پھوپھی کہا گیا ہے اور یہ کہ انسان کو چاہئے اپنی پھوپھی یعنی کھجور کے

کے درخت کا احترام کرے اور آگے عمر ہونے کی وجہ حدیث میں یہ بیان کی کہ جس مٹی سے آدم علیہ السلام کا جسم بنایا گیا تھا اسی مٹی اور بچے ہوئے مادہ سے نخل کی تخلیق ہوئی، لہذا یہ ہمارے باپ کی بہن ہوئی، اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ یہ عمر والی روایت بالاتفاق ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزیؒ نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اور اگر محض حدیث کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ نخل کو پیالہ بنانے کے بعد اس پر نخل کا اطلاق نہیں ہوگا بیست کذا یہ بدل جانے کی وجہ سے، لہذا حدیث کے خلاف نہیں ہوا۔

باب لمواضع التي نفي عن البول فيها

﴿

شروع کتاب میں ایک باب گذر چکا ہے باب الرجل يتبول ليلًا کہ پیشاب کے لئے مناسب جگہ تلاش کرنی چاہئے یہ باب اس کا مقابل ہے، حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے کہ سایہ دار جگہ جس میں لوگ اٹھتے بیٹھتے ہوں وہاں استنجاء کرنا ممنوع ہے، لیے ہی چالوراستہ پر جس پر لوگ چلتے پھرتے ہوں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت | حدیث میں لفظ تخی وارد ہوا ہے جس کی تفسیر حضرتؒ نے بذل میں اور اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تخطو

کے ساتھ کی ہے یعنی بڑا استنجاء تو پھر حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت کیسے ہے؟ ترجمۃ الباب میں تو بول کا ذکر ہے، جواب یہ ہے کہ ترجمہ کا اثبات بطریق قیاس ہے یعنی مصنفؒ بول کو تخی اور تخطو پر قیاس فرما رہے ہیں، اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے تخی اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام ہے تخطو اور بول دونوں کو شامل ہے، اور مصنفؒ نے اپنے ترجمہ میں بول کی تفصیل اسی عموم کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ بول بھی حدیث کے مفہوم میں داخل ہے فلا حرجہ الی القیاس۔ گویا مصنفؒ کی رائے عموم کی ہوئی، بخلاف امام نوویؒ کے کہ انھوں نے تخی کی تفسیر صرف تخطو کے ساتھ کی ہے جیسا کہ منہل میں ہے۔

قولہ اتقوا اللاعنین لاعن میں دو احتمال ہیں، یا یہ اسم فاعل اپنے معنی میں ہے یا بمعنی ملعون ہے، اس لئے کہ بسا اوقات فاعل مفعول کے معنی میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے سنی کا تعویذ مکتوم اسی طرح یہاں لاعن بمعنی ملعون ہے، اور بہر کیف مضاف مقدر ہے یعنی اتقوا فعل اللاعنین اسلئے کہ ذات لاعن سے بچنا مقصود نہیں بلکہ اس فعل سے بچنا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اسے لوگو! ان دو کاموں سے بچو جن کے کرنے والے ملعون ہیں، لوگ ان پر لعنت بھیجتے ہیں اور بددعائیں دیتے ہیں، اور اگر لاعن کو اپنے معنی میں لیا جائے تو وہ اس لحاظ سے کہ یہ دو شخص چونکہ اپنے اختیار سے ایسا کام کر رہے ہیں جس پر لعنت مرتب ہوتی ہے تو گویا وہ خود ہی اپنے

اور لعنت بیٹھنے والے ہیں۔

آگے لائین کا بیان ہے الذی يتغلى في طريق الناس أو يظلمهم یعنی صحابہ کرام نے پوچھا یا رسول اللہ! لائین کون ہیں؟ آپ نے فرمایا ایک وہ شخص جو لوگوں کے راستے میں استنجاء کرے، دوسرا وہ شخص جو لوگوں کی سایہ دار جگہ میں استنجاء کرے۔ طریق اور ظل کی اضافت ناس کی طرف یہ بتلانے کے لئے کی گئی ہے کہ راستے سے مراد چالو راستہ ہے جس پر لوگوں کی آمد و رفت ہوتی ہو، اور اگر کوئی راستہ اور سڑک غیر آباد ہو، ادھر کو لوگوں کی آمد و رفت منقطع ہو جاتی ہو تو وہ اس حکم سے خارج ہے، اس میں علت مانعت یعنی لوگوں کی اذیت نہیں پائی جاتی ہے، علیٰ ہذا القیاس سایہ کا حکم ہے کہ جس سایہ سے لوگ منتفع ہوتے ہوں وہ مراد ہے مطلق سایہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی تاؤ ذی نہیں ہے، اور شرح نے لکھا ہے کہ اشتراک علت کی وجہ سے اسی ظل کے حکم میں سردی کے زمانہ میں دھوپ دار جگہ بھی داخل ہے، یعنی وہ جگہ جہاں دھوپ آتی ہے اور لوگ سردی کے زمانہ میں اس جگہ سردی سے بچنے کے لئے بیٹھتے ہوں۔

۲۔ عن معاذ بن جبل قال: اتقوا الملاعن الثلاثة: ملعن یا جمع ہے ملعن کی یا ملعنہ کی، اور دونوں صورتوں میں یا مقدر بھی ہے یا ظرف مکان بمعنی مواضع اللعن، نیز ملعنہ سبب لعن کے معنی میں بھی آتا ہے، ایک صورت میں مطلب ہوگا کہ لعنتوں سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا مواضع لعن سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا اسباب لعن سے بچو جو تین ہیں، ۱۔ البراز فی الموارد، ۲۔ البراز فی قارعة الطريق، ۳۔ البراز فی النمل۔

موارد میں تین احتمال ہیں یا اس سے مراد مناہل الماء یعنی پانی کے چشموں کے ارد گرد، یا اس سے مراد طرق الماء ہیں یعنی وہ راستے جو چشمہ پر جارہے ہوں، یا اس سے مراد مطلق مجالس لوگوں کے اٹھنے بیٹھنے اور آنے جانے کی جگہیں ہیں، قارعة الطريق سے مراد وسط الطريق ہے یعنی موارد میں استنجاء کرنا، بیچ راستہ میں استنجاء کرنا، یا سایہ دار جگہ میں استنجاء کرنا، یہاں پر فضل تو ایک ہی ہے استنجاء مگر مختلف جگہوں کے اعتبار سے اس کو تین کہا گیا، گویا تین جگہوں کے اعتبار سے تین فعل ہو گئے۔

اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس کی تخریج امام مسلم نے بھی فرمائی ہے اور یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے، غالباً اسی لئے مصنف نے اس کو مقدم فرمایا ہے اور حدیث ثانی حضرت معاذ بن جبلؓ کی ہے یہ ابوداؤد کے علاوہ ابن ماجہ میں ہے اور سند ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ایک راوی ہیں ابو سعید الخدریؓ، کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں، نیز ان کا سماع حضرت معاذ بن جبلؓ سے ثابت نہیں اس لئے منقطع بھی ہے

فتاویٰ لا :- ابھی ہم نے بیان کیا کہ حدیث اول سنداً قوی ہے عام طور سے مصنفین کا طرز یہی ہے کہ

وہ حدیث قوی کو پہلے ذکر کرتے ہیں اور ضعیف کو بعد میں لاتے ہیں، لیکن امام ترمذی کا طرز اس کے برعکس ہے وہ عام طور سے غریب اور ضعیف کو پہلے ذکر کر دیتے ہیں قوی کو بعد میں لاتے ہیں، بلکہ بسا اوقات احادیث قویہ کو ترک کر دیتے ہیں صرف ضعیف ہی پر اکتفا کرتے ہیں، بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث قوی پر تو کچھ کلام کرنا نہیں ہے وہ تو مفرد و غنہ ہے، اور حدیث ضعیف چونکہ محتاج تنبیہ ہے اس لئے وہ اس کے ذکر کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں لوگوں کو اس کے ضعف سے باخبر کرنے کے لئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب فی البول فی المستحکم

⑤

مستحکم سے ماخوذ ہے جس کے معنی گرم پانی کے ہیں پس ستم کے معنی مار جیم کے استعمال کی جگہ ہونے اس کے بعد اس کا اطلاق غسل خانہ پر ہونے لگا خواہ اس میں مار جیم استعمال ہو یا مار باردا، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ حمیم اضداد کے قبیل سے ہے، اس کا اطلاق مار مار و بار و دونوں پر آتا ہے، ستم بغسل، حمام تینوں ہم معنی ہیں آگے ابواب المساجد میں ایک حدیث آرہی ہے جس میں لفظ حمام مذکور ہے الاارض کلھا مسجد الا الحمام والمقبرۃ اور آج کل حجاز میں لفظ حمام ہی زیادہ رائج اور مستعمل ہے

۱- حدثنا احمد بن محمد بن حنبل الا قوله ثم يغتسل

لفظ يغتسل میں وجوہ اعراب

فیما یہاں پر ثم استبعاد کے لئے ہے یعنی یہ بات عقلمند

سے بعید ہے کہ جہاں غسل کرے وہیں پیشاب کرے، يغتسل کے اعراب میں دو احتمال ہیں، ۱- رفع اس لئے کہ یہ خبر ہے مبتدأ محذوف کی یعنی ثم ہو يغتسل فیہ ۲- نصب بتقدیر ان، لیکن علامہ قرطبی نے اس کا انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ثم کے بعد ان مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن ابن مالک نے فرماتے ہیں ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے تو ان مقدر ہو سکتا ہے اس پر امام نووی نے کہا کہ اگر ثم کو واؤ کے معنی میں لیں گے تو مطلب یہ ہو گا کہ ممانعت دونوں کے جمع کرنے سے ہے ہر ایک کام الگ الگ کر سکتے ہیں، حالانکہ صرف پیشاب کرنا بھی غسل خانہ میں منع ہے چاہے بعد میں غسل کرے یا نہ کرے، امام نووی کے اس اعتراض کا جواب ابن بشام نے یہ دیا کہ ابن مالک کی مراد یہ ہے کہ ثم کو واؤ کا حکم دینے کے تقدیر ان میں، یہ مطلب نہیں کہ اس کو اس کے معنی میں لیں گے تا کہ دو اعتراض وارد ہو جو نووی نے کیا ہے، اور ابن دقیق العید نے ایک دوسری بات بیان فرمائی کہ یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ اس حدیث میں جمع سے روکا گیا ہے اب رہی یہ بات کہ صرف پیشاب کرنا بھی تو منع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ تمام باتیں ایک ہی حدیث سے معلوم ہوں جمع بین الغسل والبول کا حکم اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور بول مفرداً کا حکم

دوسری حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جیسا کہ اسی باب میں آگے آ رہی ہے۔

جاننا چاہئے کہ شراح اور فقہاء کرام کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ کون سے غسل خانہ میں پیشاب کی مانعت ہے سوچو کہ اس سے اس سے ارض رخوہ مراد ہے یعنی وہ غسل خانہ جس کی زمین کچی ہو کیونکہ اس میں ناپاک اور گندہ پانی جمع ہو گا، اور اگر غسل خانہ میں پختہ فرش یا پتھر رکھا ہوا ہو تو پھر کوئی مضائقہ نہیں، اور امام نوویؒ کی رائے اس کے برعکس ہے وہ فرماتے ہیں کہ مانعت اس صورت میں ہے جب غسل خانہ میں پختہ فرش ہو اور اگر نرم زمین ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اس لئے کہ نرم زمین پانی اور پیشاب کو جذب کر لے گی وہ اندر اترتا چلا جائے گا، بخلاف پتھر اور پختہ فرش کے کہ اس پر جب پانی پڑے گا تو اچھے اور اچھے گا جس سے وساوس پیدا ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اتق کہتا ہے ان دونوں قولوں کے درمیان جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ کسی بھی غسل خانہ میں پیشاب نہ کب جائے تاکہ ہر دو قول پر عمل ہو جائے اور ظاہر الفاظ حدیث کی رعایت کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن یہ چیز آداب کے قبیلے سے ہے، لہذا غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو مطلقاً ناجائز اور حرام سمجھنا یہ غلو ہو گا جو مذہب سے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں صاحب عون پر رد کرتے ہوئے اسی کی تردید فرمائی ہے اور جو اشرف مبارک کا قول جو ترمذی میں منقول ہے قال ابن المبارک قد یسغی فی البول فی المغتسل إذا جرى فيه الماء حضرت نے اس کی تائید فرمائی ہے۔

قولہ فان عامة الوسواس مند مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انسؓ سے روایت

تشریح سند

ہے انما یسغی عن البول فی المغتسل مغفلة التمس کہ بول فی المغتسل کی مانعت جنون

کے اندیشہ کی وجہ سے ہے اور حدیث الباب میں اس کی وجہ وساوس کو قرار دیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں وسوسہ بھی ایک طرح کا جنون ہی ہے والجنون فنون

قولہ قال احمد انما اس سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں ایک احمد اور ایک حسن بن علی، دونوں کی بیان کردہ سند میں کچھ فرق ہے، مصنفؒ یہاں سے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں کہ کس نے کس طرح سند بیان کی، چنانچہ فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق سے آگے جو سند ہے اس کو احمد نے اس طرح بیان کیا قال حدثنا معمر قال اخبرني اشعث اور مصنفؒ کے دوسرے استاذ یعنی حسن بن علی نے اس طرح کہا عن اشعث بن عبد اللہ اب اس میں دو فرق ہوتے ایک یہ کہ احمد کی روایت میں اخبار کی تصریح ہے اور حسن نے روایت کو بطریق عنعنہ بیان کیا بجائے خبری کے عن اشعث کہا، دوسرا فرق یہ کہ احمد کے کلام میں اشعث غیر منسوب واقع ہوا ہے اور حسن کے کلام میں نسبت کے ساتھ چنانچہ انھوں نے کہا اشعث بن عبد اللہ، بذل میں حضرت نے صرف یہی دو فرق بیان فرمائے ہیں، یہاں ایک تیسرا فرق بھی نکل سکتا ہے جس کی طرف ہمارے حضرت شیخؒ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ احمد کی روایت میں عبدالرزاق اور اشعث کے درمیان معمر کا واسطہ ہے بخلاف حسن بن علی کی روایت کے

کہ انھوں نے معمر کا واسطہ نہیں ذکر کیا بظاہر تو ایسا ہی ہے باقی یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حسن کی روایت میں معمر کا واسطہ ہے یا نہیں، اس کے لئے کتب حدیث کی طرف مراجعت اور طرق حدیث کے تتبع کی حاجت ہے بغیر اس کے اس کا فیصلہ ممکن نہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

۲۔ حدثنا احمد بن یونس قولى لقيت رجلاً فذكر به رجل مبهم صحابي هو اور صحابی کے مجہول ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ تمام صحابہ عدول ہیں، اس رجل مبهم کی تعیین میں شرح نے تین احتمال لکھے ہیں، ۱۔ عبد اللہ بن جریس، ۲۔ حکم بن عمر والفخاري، ۳۔ عبد اللہ بن مغفل، سند کے یہ الفاظ اسی طرح آگے باب الوضوء بفضل طهور المرأة سے اگلے باب میں آ رہے ہیں وہاں پر ایک زیادتی ہے لقيت رجلاً صحباً البني صلى الله عليه وسلم اربع سنين كما صحبه البرهريۃ اس سے معلوم ہوا کہ تشبیہ مدت محبت میں ہے۔

باب کی اس دوسری حدیث میں دو ادب مذکور ہیں ایک یہ کہ مقتل میں پیشاب نہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ ہر روز امشاط یعنی کنگھی نہ کی جائے، ہر دو جھوں میں مناسبت ظاہر ہے کہ دونوں از قبیل آداب ہیں، اب یہ کہ ہر روز امشاط کی ممانعت کی وجہ کیا ہے؟ علامہ نے لکھا ہے کہ اس سے بال جھرتے ہیں حالانکہ داڑھی کو بڑھانے کا حکم ہے دوسرے یہ کہ یہ باب زینت سے ہے جو شہادت رجال کے خلاف ہے، زینت تو عورتوں کی شان ہے، قال تعالیٰ اَوْ مِنْ يُنْشَأُ فِي الْمَحَلَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ الْآیۃ

ابن العربی نے امشاط کے بارے میں تین باتیں کہی ہیں وہ فرماتے ہیں مولاۃ تفتع وترکہ تدیسر (دعا بیاہستہ یعنی کنگھی کثرت سے کرنا یہ سراسر تفتع ہے اور اس کو مطلق ترک کرنا یہ لوگوں کو دھوکہ دینا ہے کہ ہم بڑے زاہد اور اپنے نفس سے بے خبر ہیں، اور درمیان میں ایک روز چھوڑ کر کرنا سنت ہے چنانچہ ایک روایت میں ہے نہی عن الترجل الا بغتایہ روایت ابو داؤد میں آگے آئے گی، نیز اغباب میں ایک طرح کی سادگی ہے جس کا تعلق ایمان سے ہے اذ ذلک من الایمان۔

باب لنهی عن البول فی الجحر

(۳)

مجموعہ آداب کے یہ ہے کہ کسی سوراخ میں پیشاب نہ کیا جائے لفظ جحر بضم الجیم و سکون الحاء جس کے معنی ثقب اور سوراخ کے ہیں، چنانچہ حدیث الباب میں حضرت عبد اللہ بن جریس سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جائے۔

قولہ قال قالوا لقتادۃ قال فیہ راجع ہے قتادہ کے شاگرد کی طرف جو اس سند میں ہشام ہیں، ہشام کہتے ہیں کہ قتادہ کے تلامذہ نے قتادہ سے پوچھا کہ سوراخ میں پیشاب کی مانعت کیوں ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ جو سوراخ ہوتے ہیں، مسکن الجن ہیں جن سے مراد عام ہے ہر وہ چیز جو نظروں سے غائب اور پوشیدہ ہو خواہ جنات ہوں یا اور کوئی جانور سانپ بچھو وغیرہ شرکات الارض۔ اس لئے کہ جن ماخوذ ہے اجتنان سے جس کے معنی پوشیدہ ہونے کے ہیں، اب سوراخ میں پیشاب کرنے میں دونوں احتمال ہیں اپنی ذات کو ضرر پہنچنے کا یا اس چیز کو ضرر پہنچنے کا جو اس سوراخ کے اندر ہو، غرضیکہ مضرت سے خالی نہیں ہے۔

مایکرمہ من البول میں دو احتمال ہیں یا تو ما موصولہ ہے اور یکرمہ اس کا صلہ ہے اور من البول کا بیان ہے موصول صلہ سے مل کر مبتدا اور ماذا سبب اس کی خبر مخذوف جو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ چیز جو مکروہ ہے یعنی سوراخ میں پیشاب کرنا اس کا سبب کیلئے ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما استفہامیہ ہو لغو کے معنی میں اس صورت میں من زائد ہوگا اور بول یکرمہ کا نائب فاعل ہوگا یعنی لغو یکرمہ البول فی البحر سوراخ میں پیشاب کرنا کیوں مکروہ ہے اس صورت میں عبارت میں کچھ مخذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہوگی اور انہما مسکن الجن میں ضمیر مونث یا محرک کی طرف راجع ہے بتاویل فرجہ اور یا یہ کہا جائے کہ محررے جو اجماع مفہوم ہو رہا ہے اس کی طرف راجع ہے اس لئے کہ مفرد جمع پر اور جمع مفرد پر دلالت کرتی ہے۔

یہاں پر شرح نے اس حدیث کی تائید میں ایک واقعہ لکھا ہے وہ یہ کہ سعد بن عبادۃ الخزرجی نے ایک مرتبہ کسی سوراخ میں پیشاب کر دیا تھا پس ایک دم بیہوش ہو کر گرے، اور انتقال ہو گیا ہاتھ غیبی سے آواز آئی جس کو سننے والوں نے سنا ہے

فمن قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادۃ فرميناہ بسہم نعر یخطی فتوادۃ
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تعلیمات جہاں ہمارے شریعت کی جامعیت پر دلالت کرتی ہیں وہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت شفقت و محبت اور امت کے ساتھ ہمدردی کی خبر دے رہی ہیں صلی اللہ علیہ وسلم شرف و کرم۔

باب ما یقول الرجل اذا خرج من الخلاء

(۵)

بیت الخلاء سے باہر آنے کی دعا کا بیان، داخل ہوتے وقت کی دعا کا باب کافی پہلے گذر چکا، مصنف رحمہ نے ان دو بابوں میں فصل کیوں کیا، متعلیٰ کے بعد دیگر کیوں نہ ذکر کیا جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے، یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے اس سے کسی شارح نے تعرض نہیں کیا، میرے خیال میں اس کی حکمت یہ ہو سکتی ہے کہ اس میں تذکرہ زیادہ دہانی

کا فائدہ ہے یعنی گذشتہ بات جو چند روز قبل پڑھی گئی تھی اس باب سے اس کی پھر دوبارہ یاد دہانی ہو جاتی ہے جس سے سابق علم میں تازگی پیدا ہوگی جو حفظ کے لئے معین ہے اور ظاہر ہے کہ ایک جگہ ذکر کرنے میں یہ فائدہ نہیں حاصل ہو سکتا۔

قولہ محدثی عائشہؓ اس باب میں نصف نے ایک ہی حدیث بیان فرمائی ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لائے تو غفرانک پڑھتے، دوسری احادیث میں اس کے علاوہ اور بھی دعائیں وارد ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اذہب عني الاذی وعافانی اور ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اذہب عني ما يؤذيني وابقالی ما ينفعني بہتر یہ ہے کہ دونوں دعاؤں کو ملا کر پڑھا جائے۔ غفرانک میں دو احتمال ہیں مفعول مطلق ہونے کا اور مفعول بہ ہونے کا تقدیر عبارت ہوگی اغفر غفرانک یا اسألك غفرانک اے اللہ میں تیری مغفرت چاہتا ہوں۔

یہاں ایک مشہور سوال ہے کہ اس دعا کو **دعاء ماثور کی اس مقام سے مناسبت میں توجیہات** اس مقام سے کیا مناسبت ہے؟ حضرات

علماء نے اس کی مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر میں مشغول رہتے تھے جیسا کہ گذشتہ ابواب میں گذر چکا لیکن بیت الخلاء میں چونکہ ذکر نا جائز ہے اسلئے مجبوراً ذکر کو منقطع کرنا پڑتا تھا تو اس انقطاع ذکر کو تقصیر سمجھتے ہوئے آپ استغفار فرماتے تھے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگرچہ آپ اس حالت میں ذکر لسانی کو ترک فرمادیتے تھے لیکن ذکر قلبی آپ سے اس وقت بھی بلا اختیار صادر ہوتا تھا جس کو آپ بعد میں مکالم ادب کے خلاف سمجھتے ہوئے استغفار فرماتے تھے، ایک تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ قضاء حاجت سے فراغ کا وقت نعمت غذا کی تکمیل کا وقت ہے، اول اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے کی نعمت عطا فرمائی پھر اس کو سہولت کے ساتھ حلق سے نیچے اتارا ورنہ بعض مرتبہ پھندہ بھی لگ جاتا ہے پھر اس کے بعد معدہ کا اس غذا کو قبول کرنا اور اس کا ہضم ہونا، اور ہضم ہونے کے بعد کار آمد اجزاء کا جزو بدن بننا اور سب سے اخیر میں فضلہ کا عافیت کے ساتھ جسم کے اندر سے باہر آ جانا جو آخری مرحلہ ہے ہر نمیکہ یہ نعمت غذا کی تکمیل کا وقت ہے جس کا حق اور شکر ہم سے ادا نہیں ہو سکتا اس تقصیر پر آپ نے امت کو استغفار کی تعلیم فرمائی، ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ بدن سے جو فضلہ نکلا ہے وہ نجاستِ حسیہ ہے اس سے آپ کا ذہن نجاستِ معنویہ یعنی معامی کی طرف منتقل ہوا اس پر آپ استغفار فرماتے تھے، کہتے ہیں الشیء

بالشیء یدکورد العلام الی العلام یتحو

بعض شروع میں اس دعا کی اصل کے سلسلہ میں ایک بات اور لکھی ہے وہ یہ کہ حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو جب آسمان سے زمین پر اتارا گیا تو ان کو قضاء حاجت کی ضرورت پیش آئی، اور

راستہ کر یہ محسوس ہوئی تو ان کو خیال آیا کہ یہ میری تقصیر اکل شجرہ کا اثر ہے۔ اس پر انہوں نے فوراً غفرانک پڑھا تو اس وقت سے یہ سنت باو آدم کی چلی آرہی ہے۔

باب کراہیت مس للذکر فی الاستبراء

(۴)

مبجلہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ استبراء کے وقت مس ذکر بایمیں نہ ہونا چاہیے، حدیث الباب میں دو ادب مذکور ہیں ایک استبراء بایمیں کی ممانعت دوسرے مس ذکر بایمیں کی ممانعت، یعنی دائیں ہاتھ سے نہ استبراء کیا جائے اور نہ اس سے ذکر کا مس کیا جائے۔ استبراء بایمیں کا حکم تو گذشتہ ابواب میں آچکا، یہاں پر مقصود مس ذکر بایمیں کی حدیث الباب میں مس ذکر بایمیں کی ممانعت مطلقاً ہے، ترجمہ الباب میں مصنف نے اس کو استبراء کیساتھ مقید کیا ہے یعنی استبراء کے وقت مس ذکر بایمیں نہ کرے، امام بخاریؒ کی رائے بھی یہی ہے انہوں نے بھی ترجمہ الباب میں استبراء کی قید کو ذکر فرمایا ہے اور علامہ عینیؒ و نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ ممانعت مطلقاً ہے استبراء کے وقت بھی اور بغیر اس کے بھی اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں

۱۔ قولہ عن عبد اللہ بن ابی قتادۃ عن ابیہ الخ اذا بال احدکم فلا یمس ذکرہ الخ اس مقام پر شرح کو ایک اشکال ہو رہا ہے جس کو بذل میں حضرتؒ نے تفصیل سے نقل فرمایا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مس ذکر بایمیں اور استبراء بایمیں دونوں کی ممانعت کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ استبراء کے وقت دایاں ہاتھ مطلقاً استعمال نہیں کرنا چاہئے، حالانکہ استبراء بالبحر کے وقت دونوں ہاتھوں کا استعمال ہونا ضروری ہے تاکہ ایک ہاتھ میں ڈھیلے کر استبراء کر سکے اور دوسرے ہاتھ سے اس کا ذکر ہو یعنی ذکر کو پکڑ کر ڈھیلے پر بار بار رکھ سکے تاکہ مقام خشک ہو جائے، اب اگر استبراء بالیسار کرتا ہے یعنی بائیں ہاتھ میں ڈھیلے لیتا ہے تو مس ذکر بایمیں کرنا پڑے گا جو منوع ہے، اور اگر مس ذکر بایمیں سے بچکر اس کا ذکر بائیں ہاتھ سے کرتا ہے تو دائیں ہاتھ میں ڈھیلے لینا پڑے گا اس سے استبراء بایمیں لازم آئے گا، غرضیکہ احدا لحدودین کا ارتکاب ضرور لازم آئے گا دونوں سے بچنا مشکل ہے تو حدیث پر عمل کی کیا شکل ہے؟

استبراء بالبحر بعد البول کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف | حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علامہ خطابیؒ نے اس کا ایک عجیب حل بیان کیا وہ یہ کہ استبراء کرنے والا

شخص کسی دیوار یا کسی بڑے پتھر کے قریب جا کر بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس سے لگا رہے یہاں تک کہ خشک ہو جائے تو اس صورت میں مس ذکر بایمیں سے محفوظ رہے گا، حافظ کہتے ہیں کہ یہ ہیئت ہیئت مسکراہ ہے اور ہر جگہ اور ہر

موقعہ پر دیوار اور بڑا پتھر کہاں سے لائے گا۔ لہذا یہ کوئی حل نہ ہوا۔ علامہ طیبیؒ نے ایک دوسرا عمل نکالا کہ استنجار بائیمین کی مانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول۔ لہذا استنجار بعد البول دائیں ہاتھ سے کرنا جائز ہے حدیث میں اس کی مانعت ہی نہیں ہے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ استنجار کے لئے ڈھیلہ دائیں ہاتھ میں لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس پر رکھتا رہے۔ حافظؒ نے اس جواب کو بھی رد کر دیا کہ طیبیؒ کا یہ قول کہ استنجار بائیمین کی مانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول صحیح نہیں ہے بلکہ غذا لمہورہ کی مانعت عام ہے پھر حافظؒ نے اس کا مل خود بیان فرمایا اور یہ لکھا کہ استنجار بالجحر کا صحیح طریقہ وہ ہے جس کو امام الحرمینؒ اور امام غزالیؒ وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے وہ یہ کہ دائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر بار بار ڈھیلے پر رکھے تا آنکہ مقام خشک ہو جائے اور دائیں ہاتھ کو حرکت نہ دے۔ وہ یوں کہتے ہیں کہ اس صورت میں مس ذکر بائیمین سے بھی محفوظ ہو جاتا ہے اور استنجار بائیمین سے بھی محفوظ رہتا ہے کیونکہ صرف داہنے ہاتھ میں ڈھیلہ لینا بغیر حرکت کے استنجار بائیمین نہیں کہلاتا ہے، یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ استنجار بالمدار کے وقت میں دائیں ہاتھ سے ذکر پر پانی ڈالتے ہیں، وہاں داہنے ہاتھ میں پانی ہوتا ہے اور یہاں داہنے ہاتھ میں حجر ہے ہاں! اگر داہنے ہاتھ کو حرکت بھی دے تب یہ استنجار بائیمین کہلائے گا۔ امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی صورت تحریر فرمائی ہے۔ ہمارے بعض فقہار نے بھی استنجار بالجحر کی ہی شکل لکھی ہے۔ لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں ان سب چیزوں کو تکلف محض قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ نظریہ کہ استنجار بالجحر میں دونوں ہاتھوں کا استعمال ہوتا ہے صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ایک ہاتھ سے استنجار ہو سکتا ہے، لہذا بائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لے کر بغیر استعانہ بائیمین کے استنجار کیا جائے جیسا کہ آج کل عام طور سے مروج ہے، دراصل یہ حضرات علماء امام الحرمینؒ امام غزالیؒ وغیرہ دونوں ہاتھوں کے استعمال کو اس لئے ضروری سمجھتے ہیں تاکہ راس ذکر طوٹ نہو اور وہاں پیشاب نہ پھیلے۔ اگر ایک ہی ہاتھ سے استنجار کیا جائے گا تو اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ پکڑ کر اس کو راس ذکر سے دفعتاً مس کیا جائے گا جس سے پیشاب پھیلے گا حالانکہ مقصود بطلیم ہے نہ کہ تلویث، اب بغیر تلویث کے مقصود حاصل ہونے کی شکل یہی ہے کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ لیا جائے اور دوسرے ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر تھوڑا تھوڑا حجر سے لگایا جائے اس میں تلویث لازم نہیں آئے گی جو عین مقصود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے آگے چلکر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تلویث ذکر کا احتمال مجرب ہے۔ کونخ یعنی کچے ڈھیلے میں اس کا احتمال نہیں اس لئے کہ وہ

لے لیکن سیراق حدیث اسی کو مشعر ہے جس کو طیبیؒ کہہ رہے ہیں۔ اس لئے کہ آپ فرما رہے ہیں اذ ابال احد کھو فلا یمس ذکرہ یہ تو صوم استنجار ہوا۔ اس میں مس ذکر بائیمین سے منع فرما رہے ہیں اور آگے فرماتے ہیں اذ ابال الخلاء فلا یتمسج بیمنہ یہ بڑا استنجار ہے اور اس میں استنجار بائیمین کی مانعت کی جارہی ہے۔ فتأمل۔

نوراً پیشاب کو جذب کرے گا، ہاں! البتہ اگر کچا ڈھیلہ نہ ملے بلکہ جگر ہو تو وہاں تلویث سے بچنے کی شکل یہ ہو سکتی ہے کہ بجائے ایک کے دو یا تین جگر احتیاط سے استعمال کرے تاکہ تمام خشک ہو جائے، اس صورت میں بھی تلویث لازم نہ آئے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دیکھنا یہ ہے کہ ہماری شریعت میں کتنی باریکیاں ہیں، سبحان اللہ! جب مسائل جزئیہ میں تحقیق و تدقیق کا یہ حال ہے تو اصول احکام اور عقائد اس کے کتنے مضبوط اور پختہ ہوں گے الحمد للہ الذی ہدانا للاسلام وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا اللہ۔

قولہ واذا شرب فلا يشرب نفساً واحداً اس میں ایک سانس میں پانی پینے سے روکا گیا ہے اس لئے کہ مسلسل ایک سانس میں پینا معدے کے لئے موجب نفل ہے اور اچھی طرح سیرابی میں حاصل نہیں ہوتی، نیز ایک سانس میں پینا بے مبری اور حرص کی علامت ہے، اس حدیث میں تو پانی پینے کا صرف ہی ایک ادب بیان کیا گیا، اور اسی حدیث کے بعض طرق میں، ایک دوسرا ادب بھی مذکور ہے وہ یہ کہ واذا شرب احدكم فلا يتنفس في الاثناء پس حاصل یہ ہوا کہ پانی صرف ایک سانس میں نہ پیا جائے بلکہ دو یا تین سانس میں پینا چاہئے، اور دوسرا ادب یہ ہے کہ درمیان میں سانس لیتے وقت برتن کو منہ سے جدا کر دیا جائے برتن میں سانس نہیں لینا چاہئے یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث کے دونوں جملوں اذبا بال احدكم اور اذا شرب الخ میں مناسبت کیا ہے؟ جواب یہ ہے جو غالباً حضرت گنگوہیؒ کی تقریر بخاری یعنی لامع الدراری میں مذکور ہے کہ ایک جملہ میں ادخال مار کا ادب بیان کیا گیا ہے اور ایک میں اخراج مار کا ادب ہے حضرت نے ابھی مناسبت بیان فرمائی ہے۔

۲- حدیثی حفصۃ الخ قولہ کان يجعل يمينه الخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں ہاتھ کو استعمال فرماتے تھے کھانے اور پینے میں دشیابہ یعنی آپ کسی کو کپڑا دیتے تو دائیں ہاتھ سے دیتے تھے یا مطلب یہ ہے کہ جب آپ کپڑا پہنتے تھے تو ابتداء بائیں فرماتے تھے اور اتارتے وقت ابتداء بالیسار فرماتے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کا یہ یہ ہے کہ جو چیز باب زینت اور تشریف سے ہو اس میں داہنا ہاتھ استعمال کیا جائے اور جو امور اس کے خلاف ہیں وہاں بائیں ہاتھ استعمال کیا جائے۔

قولہ ابوایوب یعنی الافریقہ ان کی تعین میں اختلاف ہو رہا ہے، صاحب غایۃ المقصود نے لکھا ہے یہ

لہ واورد الشیخ فی البدل علی المصنف بانہ غیر سیاق الحدیث، والحدیث مخرج فی الصحیحین وغیرہما بلفظ واذا شرب فلا يتنفس فی الاناء قلت قال المنذری اخرجه السنه مطولاً ومختصراً وهذا یزید الاعتراض المذكور واللہ تعالیٰ اعلم۔

عبدالرحمن بن زیاد بن النعمان الافریقی ہیں بظاہر انھوں نے یہ تعین اس لئے کی کہ الافریقی سے زیادہ مشہور وہی ہیں لیکن حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے اور لکھا ہے کہ یہ عبداللہ بن علی افریقی ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ ہاشم بذل میں فرماتے ہیں کہ ابن رسلان کی شرح میں بھی ان کو عبداللہ بن علی قرار دیا ہے، لہذا حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق صحیح ہے۔

۳- حدثنا محمد بن حاتم، قولنا بمعناہ یعنی مضمون وہی ہے جو پہلی حدیث کا ہے مگر سند بدل گئی، اب جب کہ مضمون ایک ہی ہے تو اس حدیث کو کیوں لائے؟ جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث کی تائید کے لئے، نیز ایک دوسرے فائدہ کے لئے وہ یہ کہ اس سند سے معلوم ہوا کہ پہلی سند میں ابراہیم اور حضرت عائشہؓ کے درمیان ترک واسطہ کی وجہ سے انقطاع ہے اور اس سند میں وہ واسطہ موجود ہے تو اس دوسری سند سے پہلی سند کا انقطاع معلوم ہو گیا۔

ترجمۃ الباب کی دوسری حدیث کے رواۃ، المصیبی یہ نسبت ہے مصیصہ کی طرف جو ملک شام میں ایک شہر ہے، ابن ابی زائدہ، یحییٰ بن زکریا، ابن ابی زائدہ یہ نسبت الی الحدیث ہے، تیسری حدیث میں ہیں، ابو ثوبان اسمہ ربیع بن نافع، ابن ابی عروبة اسمہ سعید ابی معشر، ہوزیاد بن کلیب۔

بَابُ فِي الاستتار فِي الخلاء

③

آداب استتجار کا سب سے پہلا باب، باب الخلق عند قضاء الحاجة گذر چکا، اب اس باب اور گذشتہ باب کی غرض میں کیا فرق ہے؟ جواب یہ ہے کہ تخلی کے معنی ہیں تنہائی اختیار کرنا پردے کا نظم کرنا اس کے لئے لازم نہیں ہے اس باب سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ باوجود تخلی اور تنہائی اختیار کرنے کے تسر کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے، اس لئے کہ تخلی بغیر تسر کے اور تسر بغیر تخلی کے ممکن ہے، اگر کوئی شخص مکان کے اندر پردہ ڈال کر قضاء حاجت کرے تو تسر تو ہوا لیکن تخلی اور تنہا عدس الناس نہیں ہوا، اور اگر کوئی شخص تنہائی اختیار کرنے کے لئے قضاء حاجت کے وقت جھگ چلا جائے اور وہاں پہنچ کر بغیر کسی آڑ کے قضاء حاجت کرے تو وہاں تخلی تو پائی گئی لیکن تسر نہیں ہوا چنانچہ اگر کوئی ایسے میں وہاں پہنچ گیا تو یقیناً بے پردگی ہوگی۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہما عن قتادہ بن اکتھل فلیوثر انہما اکتھال میں ایثار کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ وتر کی رعایت ہر آنکھ کے اعتبار سے ہو ہر ایک میں تین تین بار سرمہ لگائے اور یہی قول زیادہ اصح ہے، شامل ترمذی کی روایت میں اس کی تصریح ہے، اور دوسری صورت یہ کہ دونوں کے مجموعے کے لحاظ سے وتر ہو مثلاً دائیں

آنکھ میں تین بار اور بائیں میں دو بار تو مجموعہ وتر ہو جائے گا، حضرت نے بذل میں ہی دو صورتیں لکھی ہیں اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں شرح حدیث حاکم ابن حجر، ملا علی قاری، علامہ منادی سے اکتھال کی تیسری صورت بھی لکھی ہے کہ اولاً ہر ایک آنکھ میں دو دو اور ایک سلائی دونوں میں مشترک رواۃ ابن عدی فی الکامل عن ابن مرفوعاً ابن سیرین نے اسی صورت کو پسند کیا ہے۔

قولہ ومن استعجز فلیؤثر الخ استجمار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک استجمار بالجمار یعنی بالاجار دوسرے بخر یعنی کپڑوں کو دھونی دینا، منقول ہے کہ حضرت امام مالک کی رائے پہلے یہ تھی کہ حدیث میں استجمار سے مراد بخر ہے، لیکن بعد میں رائے بدل گئی کہ اس سے مراد استجمار بالجمر ہے، شارح ابن رسلان نے اس کی تفسیر بخور المیت سے کی ہے، نیز انھوں نے استجمار بالجمر مراد ہونے کی نفی کی ہے۔

حدیث الباب عدد اجار میں خفیہ کی دلیل اور اس کی بحث

ومن لا فلا حرج گذشتہ البواب میں جہاں استجمار کے احکام اور

مسائل بیان کئے گئے تھے، ایک بحث عدد اجار کی گزر چکی ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے؛ بخلاف خفیہ کے، یہ حدیث احناف کی دلیل ہے کہ ایثار بالثلاث غیر ضروری ہے۔

ابن رسلان نے اس کا جواب یہ دیا کہ استجمار سے مراد بخر ہے، اور امام بیہقی نے معرفۃ السنن والاثار میں شوافع کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے ہیں، ۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے اس حدیث کے راوی حصین الجمرانی مجہول ہیں، ۲۔ ایثار سے مراد ایثار با فوق الثلاث ہے یعنی نفی حرج کا تعلق با فوق الثلاث سے ہے ورنہ ایثار بالثلاث تو جیسا کہ دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے ضروری ہے، ہمارے طرف سے علامہ بیہقی نے یہ بیہقی کی جواب اول کو اس طرح رد کیا ہے کہ اس حدیث کی ابن حبان نے اپنی صحیح کے اندر تخریج کی ہے، اور صحیح ابن حبان صحت کے اعتبار سے اونچی کتاب ہے، طبقہ اولیٰ میں اس کا شمار ہے، لہذا اس حدیث کو کم از کم حسن ماننا چاہئے اور جواب ثانی کے بارے میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ اول تو یہ حکم ہے، ثانیاً یہ کہ یہ خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر تین سے مقام کا انقار ہو جائے تو پھر چار اور پانچ کا استعمال نہ واجب ہے نہ مستحب، اور اگر تین سے مقام کا انقار نہیں ہوتا ہے تو پھر اس سے زائد کا استعمال نہ صرف مستحب بلکہ واجب ہے اور بیہقی کی اس توجیہ کا تقاضا یہ ہے کہ تثلیث پر زیادتی مطلقاً مستحب ہو مالا تکہ ایسا نہیں ہے۔

نیز اس حدیث سے ایک مسئلہ اصولیہ مستفاد ہو رہا ہے وہ یہ کہ امر مطلق وجوب کے لئے آتا ہے اس لئے کہ اگر وجوب کے لئے نہ ہوتا بلکہ استحباب کے لئے ہوتا تو من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج کے ذکر کی حاجت نہ تھی۔

قولہ ومن اكل فمات غلغلة الخ یہ چیز آداب اکل سے ہے کہ آدمی جب کھانے سے فارغ ہو تو کھانے کے جن ذرات کو لوگ زبان سے نکالا ہو اس کو تو نگا چاہئے باہر پھینکنا چاہئے اس میں کھانے کی ناقدری ہے اور جس ذرہ طعام کو دانتوں کے درمیان سے غلال کے ذریعہ نکالا ہو اس کو نگلنا چاہئے کیونکہ اس میں خون کی آمیزش کا خطرہ ہے ومن لا فلا حرج یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس ذرہ طعام کے خون میں ملوث ہونے کا ظن غالب نہ ہو اور اگر اس کے ملوث ہونے کا ظن غالب ہو تو اس صورت میں حرج کی نفی مراد نہیں بلکہ اس صورت میں ننگلنے میں یقیناً حرج ہے۔

قولہ ومن اتى الغائط فليسترا الخ ترجمہ الباب کے ساتھ مطابقت کی جڑ سے ہے اور یہی مقصود بالذکر ہے، باقی حدیث تبعاً ذکر کی گئی اور اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص قضاء حاجت کے لئے جائے تو اس کو چاہئے کہ آڑ قائم کر لے بمقاعد بنی آدم یہ مقاعد جمع ہے مقعد کی یا مقعدہ کی، اور اس کے مطلب میں دو احتمال ہیں یا اس سے مراد اسفل بدن یعنی سرین ہے یا یہ بمعنی محل قعود کے ہے، اگر مراد اسفل بدن ہے تو بالاصاق کے لئے ہوگی اور اگر دوسرے معنی مراد ہیں تو یہ بار بمعنی فی ہوگی، ایک صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قضاء حاجت کے وقت اگر تسرنہ کیا جائے تو شیاطین لوگوں کے سرین کے ساتھ کھیل کود اور مذاق اڑاتے ہیں جیسا کہ مسخرہ کی عادت ہوتی ہے، اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شیاطین قضاء حاجت کی جگہ میں کھیل کود کرتے ہیں۔

ومن لا فلا حرج یہ نفی حرج مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کوئی اس کو دیکھ نہ رہا ہو اور بے پردگی نہ ہو رہی ہو اور اگر بغیر استتار کے بے پردگی ہوتی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ ترک استتار کسی مجبوری کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں گناہ دیکھنے والوں کو ہوگا، اور اگر ترک استتار اپنے اختیار سے بغیر کسی مجبوری کے ہو تو اس صورت میں بے پردگی کا وبال اس پر ہوگا، ہکذا قالوا

قال ابو داؤد رواه ابو عاصم عن ثور الخ امام ابو داؤد یہاں سے ثور کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، وہ یہ کہ عیسیٰ کی روایت میں عن الحصین الخ جبرانی واقع ہوا ہے اور ابو عاصم کی روایت میں بجائے الجبرانی کے الحمیری ہے، لیکن یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ حمیر بڑا قبیلہ ہے اور جبرانی کی ایک شاخ ہے ورواہ عبد الملك بن الصباح عن ثور بن يزيد کے تیسرے شاگرد ہیں ان کے الفاظ میں ایک دوسرا تغیر ہے وہ یہ کہ سند میں حضرت ابو ہریرہؓ سے پہلے حور اوی مذکور ہیں ان کو بجائے ابو سعید کے انھوں نے ابو سعید الخدری کہا حالانکہ یہ دروای الگ الگ ہیں اس لئے کہ پہلی سند میں جو ابو سعید آئے ہیں وہ ابو سعید الخدرانی ہیں الخیر نہیں کہلاتے ہیں، اور یہ دوسرے ابو سعید جو ابو سعید الخدری کہلاتے ہیں یہ جبرانی نہیں بلکہ انماری ہیں، یہ اختلاف حقیقی ہے پہلا صرف لفظی تھا۔

راوی کی تعیین میں حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کی رائے کا اختلاف

قال ابویہ اوکد ابوسعید الخیر المصنف یہ فرما رہے ہیں کہ پہلی سند میں جو ابوسعید آئے تھے ان میں اور ابوسعید الخیر میں بڑا فرق ہے، وہ اور ہیں یہ اور۔ وہ تابعی تھے یہ صحابی ہیں لیکن

مصنف نے یہ فیصلہ نہیں فرمایا کہ صحیح کیلئے یہاں کیا ہونا چاہئے؟ ابوسعید یا ابوسعید الخیر سو اس میں حضرت سہارنپوری نے بذل میں حافظ ابن حجر کی تحقیق یہ نقل فرمائی ہے کہ یہاں پر ابوسعید الخیر لکھنا ہی ہے جو قطعاً تابعی ہیں اور جس نے انکی صفت الخیر ذکر کر دی اس سے غلطی ہوئی، ابوسعید الخیر دوسرے راوی ہیں وہ یہاں مراد نہیں ہیں لیکن یہ واضح رہے کہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس راوی کے بارے میں جو تحقیق فرمائی ہے اور یہ کہ یہاں پر صحیح ابوسعید الخیر لکھنا ہی ہے نہ کہ ابوسعید الخیر یہ صرف حافظ ابن حجر کی رائے ہے، علامہ عینی اس سے متنبہ نہیں ہیں۔ چنانچہ حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ علامہ عینی نے بہت سی روایات کی بنا پر برجن میں الخیر کی تصریح وارد ہے یہ رائے قائم کی ہے کہ صحیح اس سند میں ابوسعید الخیر ہی ہے جیسا کہ عبد الملک بن الصباح نے اپنی روایت میں کہا۔

ایک چیز قابل تنبیہ یہاں پر یہ بھی ہے کہ جو ابوسعید الخیر صحابی ہیں ان کے نام کے ضبط میں اختلاف ہے، بعض نے اس کو ابوسعید یار کے ساتھ لکھا ہے اور بعض نے ابوسعید بدون الیاء۔

بَاب مَا يَنْهَى عَنْهُ أَنْ يُسْتَجْزَأَ بِهِ

(ن)

یعنی ان چیزوں کا بیان جن سے استنجا کرنا ممنوع ہے، ان چیزوں کا بیان اگرچہ گذشتہ ابواب میں آچکا مگر وہاں قصداً نہ تھا بلکہ دوسرے ابواب کے ضمن میں تھا، اب یہاں مستقل باب میں لارہے ہیں، اس باب میں مصنف نے روایات بھی متعدد ذکر کی ہیں اور ان پر کلام بھی طویل اور تفصیل طلب ہے۔

اس باب میں مصنف جو حدیث لائے ہیں اس میں ایک چیز راوی نے اصل حدیث بیان کرنے سے پہلے تمہیداً بیان کی ہے جس کی وجہ سے روایت لمبی ہو گئی، مصنف کے نزدیک جو روایت مقصود بالبیان ہے وہ اخیر میں آرہی ہے فاخذ الناس ان من عقد الراوی نے روایت حدیث سے پہلے جو مضمون بطور تمہید بیان کیا، آپ پہلے اس کا مطلب سمجھ لیجئے۔

مضمون روایت شیبان راوی روایف بن ثابت سے روایت کرتے ہیں، اور یہ روایف وہ ہیں جن کو والی مصر مسلمہ بن خالد نے اسفل ارض مصر کا مال بنایا تھا، شیبان کہتے ہیں ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ ہم روایف کے ساتھ سفر میں تھے، سفر کی ابتداء کو ہم شریک سے ہوئی اور ابھی علقتا تک پہنچے تھے، اور

جانا تھا علقام یا علقما سے چلے اور ابھی کوم شریک تک پہنچے تھے اور جانا بہر حال علقام ہی تھا، غرضیکہ اس سفر کے درمیان رو یفیع نے مجھ سے ابتداء زمانہ اسلام کا حال بیان کرنا شروع کیا، اور شیبان کو خطاب کر کے فرمایا کہ ہم لوگوں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ تنگی معاش میں اس طرح گزرا ہے کہ اگر ہم میں سے کسی کو سفر جہاد میں جانا ہوتا تو اپنے پاس سواری نہ ہونے کے سبب اپنے دوسرے دینی بھائی سے سواری کرایہ پر لیتا تھا، اور سواری بھی کیسی؟ لاغر دنٹ اور معاملہ بھی سواری والے سے اس طرح طے ہوتا کہ جو کچھ مال غنیمت حاصل ہو جائے گا، اس میں نصف ہمارا اور نصف تمہارا پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ مال غنیمت میں ہمارے حصہ میں بہت معمولی سی چیز حاصل ہوتی، یعنی صرف ایک تیر جس میں تین اجزاء ہوتے ہیں، نعل، ریش اور قدح، ایک کو نعل اور ریش دیا جاتا اور دوسرے کو قدح دیدیا جاتا۔

قولہ لیطیر لد اس کے معنی ہیں حصہ میں آنا، کہا جاتا ہے طار لفلان النصف ولفلان الثلث ای حصل لد فی القسمة یعنی فلاں کے حصہ میں نصف آیا اور فلاں کے حصہ میں ثلث انصل والیش نصل کہتے ہیں تیر کے پیکان کو جس طرح چوری کا پھل ہوتا ہے اسی طرح تیر کے لئے پیکان ہوتا ہے جس کو عربی میں نصل کہتے ہیں، اور ریش کہتے ہیں تیر کے پر کو، اور ہر تیر کے دو پر ہوتے ہیں وللاخر القدح یہ کسرتاف و سکون دال کے ساتھ ہے تیر کا پچھلا حصہ جس میں تیر کی نوک اور پر لگاتے ہیں، یہ لکڑی کا ہوتا ہے جیسے چاقو میں پیچھے لکڑی کا دستہ ہوتا ہے، اور اس لفظ کا ترجمہ اس طرح بھی کر سکتے ہیں بے نوک اور پر کا تیر۔

شیبان کہتے ہیں کہ یہ تمہیدی مضمون بیان کرنے کے بعد پھر رو یفیع نے مجھ سے وہ اصل حدیث بیان کی جس کو بیان کرنا مقصود تھا وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے رو یفیع! شاید تم میرے بعد بہت روز تک زندہ رہو، تو اگر میرے بعد تک زندہ رہنے کی نوبت آئی فاخبر الناس انی یہاں سے وہ اصل حدیث شروع ہو رہی ہے جس کا حاصل بعد میں بیان کیا جائے گا۔

رو یفیع بن ثابت نے حدیث بیان کرنے سے قبل یہ تمہیدیوں بیان کی؟ اس سے ان کی غرض کیا ہے معلوم ہونی چاہئے، وہ یہ کہ اس سے وہ اپنا قدیم الاسلام ہونا ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ میں بحمد اللہ قدیم الاسلام صحابی ہوں اسلام کا ابتدائی دور میری آنکھوں کے سامنے سے گزرا ہے، اس طرح کی بات راوی اس لئے ذکر کیا کرتے ہیں تاکہ پھر سامع ان کی بات کو غور سے سنے اور ان کی بات پر اعتماد کرے، استاذ و شاگرد کے درمیان اعتقاد و اعتماد ضروری ہے ورنہ فائدہ نہیں ہوتا یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے مشکوٰۃ میں پڑھا ہے، حضرت معاذ بن جبل اصل حدیث

بیان کرنے سے پہلے فرماتے ہیں مَنَنْتُمْ بِرَأْفَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اس کا بھی فائدہ یہی ہے کہ حضور کے ساتھ اپنی خصوصیت بیان کرنا اور قرب ثابت کرنا اور ظاہر ہے کہ راوی جتنا حضور کے قریب ہوگا اتنی ہی اچھی طرح اس نے حدیث سنی ہوگی

اجارہ فاسدہ مذکورہ فی الحدیث کی توجیہ اور اس میں اختلاف علماء

اس تمہیدی مضمون میں ایک فقہی مسئلہ آگیا وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی کی سواری جہاد میں ساتھ لے جانے کے لئے اس طور پر کرایہ پر لے کہ جو کچھ مال غنیمت بچھ کو حاصل ہوگا

وہ نصف میرا اور نصف تمہارا ہوگا تو کیا یہ صورت اجارہ کی جائز ہے؟ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ اول تو یہی معلوم نہیں کہ غنیمت حاصل ہوگی یا نہیں اور پھر اگر حاصل ہو تو یہ معلوم نہیں کہ کتنی حاصل ہوگی، غرضیکہ اس اجارہ میں اجرت مجہول ہے، جہالت اجرت کی وجہ سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہی ہے، البتہ امام احمد اور امام اوزاعی وغیرہ بعض علماء کے نزدیک یہ اجارہ صحیح ہے، چنانچہ امام ابو داؤد حنبلی نے اسی مسئلہ اجارہ کو کتاب الجہاد میں مستقل ترجمۃ الباب قائم کر کے بیان کیا ہے مگر وہاں یہ حدیث ذکر نہیں کی، ایک دوسری حدیث ذکر فرمائی ہے، جب آپ وہاں پہنچینگے تو انشاء اللہ معلوم ہو جائے گا جمہور کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے گئے، علامہ انور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس طرح کے اجارہ میں حمار کے معنی پائے جاتے ہیں جو شروع میں جائز تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، لہذا اجارہ کی یہ نوع بھی منسوخ ہوگی حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر ابو داؤد میں یہ ہے کہ فی الواقع یہ معاملہ اجارہ نہیں تھا، بلکہ مجازۃ المحسنۃ بالمحسنہ کے قبیل سے تھا لہذا جزاء الاحسان والا احسان یعنی دینے والا تو سواری مفت دیتا تھا، لیکن لینے والے کے ذہن میں ہوتا تھا کہ ہمیں غنیمت میں سے جو کچھ حاصل ہوگا اس میں اس کا بھی حصہ لگائیں گے مگر ان صحابی نے اس ذہنی تصور و ارادہ کو بوقت حکایت بیان اس طرح کیا کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر میں اجارہ کی شکل تھی، قولہ لعل الحیوة ستطول بلک بعدی الخ لعل ترجی یعنی توقع اور اسید اور تحقیق دونوں کے لئے ہو سکتا ہے، اگر تحقیق کے لئے ہو تو یہ جملہ اخبار بالمغیب کے قبیلے سے ہوگا، بہر کیف ہوا وہی جو آپ نے ارشاد فرمایا تھا، چنانچہ حضرت روینغ آپ کے بعد بہت عرصہ تک حیات رہے، امیر معاویہ کا زمانہ پایا اور ۳۵ھ یا ۳۶ھ میں افریقہ میں انتقال ہوا اور یہ آخری صحابی ہیں جن کا وہاں انتقال ہوا۔

قولہ من عقد لحيته الخ یعنی جو شخص گرہ لگائے اپنی دائرہ میں، گرہ لگانے کے کئی معنی بیان کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ دائرہ کو بچڑھانا اور اس کو گونگھریا لانا، آپ نے اس سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ یہ خلاف سنت ہے سنون طریقہ تسریع لمحیہ ہے یعنی دائرہ کے بالوں کو سیدھا رکھنا اور بعض نے کہہا کہ

زمانہ جاہلیت میں متکبرین کفار جب جنگ کے لئے جاتے تھے تو دائرہ میں گرہ لگایا کرتے تھے اس سے آپ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں تشبہ بالنساء ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ عجمیوں کی عادت تھی، اور چونکہ اس میں تغیر خلقت ہے اس لئے منع فرمایا اور بعض نے کہا کہ کفار عرب کی یہ عادت تھی کہ جس کے ایک بیوی ہوتی وہ اپنی دائرہ میں ایک گرہ لگاتا، اور اگر دو بیویاں ہوتیں تو دو گرہ لگاتا۔

قولہ: **وَقَدْ تَرَكْتُمْ** اور ترک کرتے ہیں تانت کو جس کو تیر کمان میں باندھتے ہیں، اہل جاہلیت اپنے بچوں اور گھوڑوں کے گلے میں نظر بد سے بچنے اور دفع آفات کے لئے تانت میں توئید، گنڈے اور سنکے باندھ کر ڈالتے تھے، اس عقیدہ کے ساتھ کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو پھر وہ محفوظ نہیں رہیں گے گویا انہیں موثر بالذات سمجھتے تھے، اور بعضوں نے کہا یہ تعلیق اجرا پر محمول ہے یعنی تانت وغیرہ میں گھونگھر و گھنٹی پر در کر جانوروں کے گلے میں ڈالتا اور جس کی حدیث میں مانعت آئی ہے، اس کو مزار الشیطان کہا گیا ہے۔

قولہ: **وَأَسْتَبْجِي** بر جیع الخ مصنف کی غرض حدیث کا صرف یہی حصہ ہے فان محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منه برجی جو ایسا کرے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے برارت اور بیزاری کا اظہار فرما رہے ہیں، حدیث میں یہ مبالغہ فی الوعید جبر و توہین کے لئے ہے حقیقت مراد نہیں اس لئے کہ برارت کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ اس سے میرا کوئی تعلق نہیں، اور یہ نہایت سخت وعید ہے۔

مسئلہ مترجم بہا میں مذہب ائمہ
ترتیب الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں جو اختلاف ہے وہ گذشتہ ابواب میں بیان ہو چکا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مایستنجی بہ کا ظاہر ہونا ضروری ہے، حنفیہ مالکیہ کے یہاں ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور ظاہر کے نزدیک اجماع متعین ہیں اور ایک مذہب یہاں پر ابن جریر طبری کا ہے جو شاذ ہے وہ یہ کہ ان کے نزدیک استنجاء ہر ظاہر اور نجس شے سے بلا کراہت جائز ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ استنجاء بشیء نجس صحیح نہیں غیر معتبر اور کالعدم ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہی فساد منہی عنہ پر دلالت نہیں کرتی، لہذا اس حدیث کا یہ مقتضی نہیں کہ شے نجس سے استنجاء کا تحقق ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ نہی صرف مانعت اور کراہت پر دلالت کرتی ہے، شافعیہ نے دارقطنی کی ایک روایت

لے مسئلہ اصولیہ مشہور ہے النہی عن الانفعال الشرعیۃ یقتضی تقریرھا جیسے صوم یوم النحر کہ اس پر نہی وارد ہوئی ہے اور حرام ہے، اس کے باوجود اگر کوئی شخص اس دن میں روزہ رکھے تو شرعاً روزہ کا تحقق ہو جائے گا۔

پیش کی جس میں ہے انھما لا یطہران (عظم اور ریح جمع سے طہارت نہیں حاصل ہوتی) دارقطنی کہتے ہیں اسناد صحیح علامہ زلیعی نے لفظ الرایہ میں اس کا جواب یہ دیا کہ اس کی سندیں سلمۃ بن رجاء الکوفی راوی ہے جو متکلم فیہ اور ضعیف ہے۔ احقر کہتا ہے کہ لایطہران کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان چیزوں سے طہارت بلا تکلف حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ بہت احتیاط کے ساتھ اگر ان سے استنجاء کیا جائے تب ہی مقام کا انقار ہو سکتا ہے تو چونکہ ان چیزوں کے ذریعہ مقام کا انقار جو کہ مقصود ہے بہولت حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے کہا گیا انہما لایطہران۔

استنجاء بالبحر کے مطہر محل ہونے میں علماء کا اختلاف

حضرت سہارنپوریؒ نے اس مقام پر ایک تحقیق بیان فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دراصل استنجاء کی حقیقت میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وہ مطہر محل ہے یا صرف مخفف نجاست، شافعیہ کہتے ہیں وہ مطہر محل اور فریہل نجاست ہے مگر جب ہی جب کہ عدد ثلاث کا تحقق ہو جیسا کہ حدیث میں اس عدد کی تصریح ہے، اور ریح و عظم چونکہ خود ناپاک ہیں اس لئے اگر ان سے استنجاء کیا جائے گا تو مقام پاک نہیں ہو گا جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں گذر چکا انہما لایطہران، اس کے مقابلے معلوم ہو رہا ہے کہ حجر سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ استنجاء بالبحر صرف مقلل نجاست ہے مطہر محل نہیں ہے، ہاں! حق تعالیٰ شانہ نے ہمارے ضعف کی رعایت فرماتے ہوئے باوجود مقام کے پاک نہ ہونے کے اس کو طہارت کا حکم دیدیا ہے، گوئی الواقع ظاہر نہیں ہوا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صرف استنجاء بالبحر پر اکتفاء کیا ہو اور ایسا شخص مارقلیل میں داخل ہو جائے تو اس کے مقام کی نجاست لوٹ آنے کی وجہ سے پانی ناپاک ہو جائے گا، بہر حال ہمارے یہاں استنجاء خواہ بالبحر ہو خواہ بالروث والریح دونوں ہی مطہر محل نہیں، صرف طہارت محل کا حکم دیدیا جاتا ہے، لہذا دارقطنی کی روایت انہما لایطہران ہمارے مخالف نہیں رہی انتہی مافی البدل۔

لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان کے یہاں بھی استنجاء بالبحر سے مقام پاک نہیں ہوتا، بلکہ صرف عفو اور عدم مواخذہ کا درجہ ہے، البتہ خابطہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں، طہارت محل و عدم طہارت جیسا کہ معنی میں ہے، ہو سکتا ہے کہ شافعیہ کے یہاں بھی دونوں قول ہوں۔

۲۔ حدثنایزید بن خالد انه مصنف کی غرض اس سے حدیث سابق کا طریق ثانی بیان کرنا ہے، چنانچہ پہلی سند میں شمیم روایت کرتے تھے شیبان سے اور شیبان روایع سے، اور اس سند میں شمیم روایت کر رہے ہیں بجائے شیبان کے ابوسالم الجیشانی سے، اور ابوسالم جیشانی روایت کر رہے ہیں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے، ایضاً کا مطلب یہی ہے کہ جس طرح شمیم اس کو روایت کرتے ہیں شیبان سے، اسی طرح روایت کرتے ہیں،

ابو سالم جیشانی سے، تو گویا یہ حدیث دو صحابہ سے مروی ہوئی، ایک حضرت روفیعؓ سے دوسرے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، لفظ ذہو معاً یعنی بیان کرتے تھے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اس حدیث کو جبکہ ابو سالم ان کے ساتھ حصن باب الیون میں پہرہ دے رہے تھے الیون مصر کا قدیم نام ہے، اور مسلمانوں کے اس کو فتح کرنے کے بعد اس کا نام فسطاط پڑ گیا تھا، اور آج کل مصر کے ساتھ مشہور ہے۔

قال ابو داؤد حصن الیون بالفسطاط عی جیل امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں کہ حصن الیون جہاں ٹھہر کر پہرہ دیا جاتا تھا، وہ ایک پہاڑ پر واقع ہے، جانتا چاہئے کہ الیون یا کے ساتھ ہے، اور الیون بار موحده کے ساتھ بھی آتا ہے وہ ایک دوسرا شہر ہے یمن کے اندر، وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

عن عبد اللہ الذیلیسی الخ دیلمی کا نام فیروز ہے، لہذا یہ عبداللہ بن فیروز الدیلمی ہوئے، تاہم میں دقتیلہ صحبتؒ یہ ضحاک بن فیروز الدیلمی کے بھائی ہیں قدم و دفن الجن یعنی ایک مرتبہ جنات کا وفد آپ کی خدمت میں آیا اور انھوں نے آپ سے عرض کیا کہ آپ اپنی امت کو اس بات سے منع فرمادیں کہ وہ ہڈی یا لیدیا کو کلمہ سے استنجاء کریں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں میں ہماری روزی رکھی ہے، چنانچہ آپ نے اس سے منع فرمایا، وفد جمع ہوا، دفن کی، دفن کہتے ہیں ان منتخب اور چیدہ لوگوں کو جو ایک شہر سے دوسرے شہر میں کسی مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے امر سے ملنے آتے ہیں۔

شرح نے لکھا ہے نصیبین کے جن تھے، نصیبین ایک شہر ہے جو موصل کے قریب منبع فرات پر واقع ہے، یہاں جنات کی کثرت ہے، اور یہاں کے جن سادات الجن کہلاتے ہیں، اور قرآن کریم میں جو آیا ہے واذ صرفنا البیت نفراً من الجن تو اس آیت میں بھی جن سے جن نصیبین ہی مراد ہیں، بعض کہتے ہیں یہ سات تھے، اور بعض کہتے ہیں نو تھے، یہ قدم و دفن مکہ مکرمہ میں، ہجرت سے پہلے ہوا تھا جیسا کہ بذل میں ہے۔

حدیث الباب میں اختصار ہے | ایک روایت میں ہے آپ نے فرمایا اتانی داعی الجن فذہبت معنا یعنی ایک مرتبہ آپ کی خدمت میں جنات کا وفد حاضر ہوا،

آپ اس وفد کے ساتھ ان کے یہاں تشریف لے گئے اور ان کے آپس کے نزاعات اور مقدمات فیصل فرمائے اخیر میں جنات نے آپ سے زاد کی بھی درخواست کی، چنانچہ آتا ہے فسألوه الزاد فقال لکم کل عظم الحدیث یعنی حضور نے ان کی درخواست پر ان کو تو شرعی غنایت فرمایا اور فرمایا کہ تم جس ہڈی پر بھی گذرو گے تو اس پر اس سے زاد گوشت پاؤ گے جو اس پر پہلے تھا، اس پر پھر انھوں نے آپ سے یہ درخواست کی کہ اچھا جب یہ بات ہے تو آپ اپنی امت کو ہڈی وغیرہ سے استنجاء کرنے سے منع فرمادیں، چنانچہ آپ نے منع فرمایا، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب مختصر ہے، پورا واقعہ اس طرح ہے جو اوپر

مذکور ہوا۔

جاننا چاہئے کہ جنات کے وفود آپ کی خدمت میں کئی بار آئے مشہور ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ چھ بار پیش آیا، تین مرتبہ قبل ہجرت اور تین مرتبہ بعد ہجرت اس کا بیان باب الموضوع بالنسبہ میں آئیگا قول جعل اللہ لنا فیہا رزقا الخ رزق سے مراد صرف طعام اور کھانا نہیں ہے بلکہ قابل انتفاع چیز اب جس طرح بھی انتفاع ہو لہذا کونسلہ سے اشکال ہٹ جائے گا، کیونکہ ضروری نہیں کہ کونسلہ کو کھائیں بلکہ مقصود انتفاع ہے جس طرح بھی ہو، ایسے ہی روث کے بارے میں کہا جائے گا، اور بعضوں نے کہا عظم جنات کے لئے اور روث ان کے حیوانات کے لئے رزق ہے، ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ جس طرح ہڈی پر دوبارہ گوشت پیدا فرمادیتے ہیں اسی طرح روث کو بھی اس کی اصلی شکل یعنی گھاس دانے کی طرف لوٹا دیا جاتا ہو تاکہ جنات کے دواب کے لئے رزق ہو جائے جیسا کہ شرح نے لکھا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

جنات کے لئے عظم کا رزق ہونا اور اس میں اختلاف روایات

ترندی میں اس کے خلاف ہے کلم کل عظم لہوئذ کو اسم اللہ علیہ یعنی ایک روایت میں ہے تمہارے لئے وہ ہڈی توشہ ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اور ایک روایت میں ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بعض شرح نے دفع تعارض اس طرح کیا ہے کہ مسلم کی روایت جس میں ذکر کرام وارد ہے وہ مسلمین جن کے لئے ہے، اور ترندی کی روایت جس میں لہوئذ کو وارد ہے وہ کفار جن کے لئے ہے، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو پسند نہیں فرمایا، حضرت فرماتے ہیں کہ آپ سے صرف مسلمین جن نے سوال کیا تھا کفار جن آپ کے ساتھ کہاں تھے، تیران کے لئے آپ کو بیان فرمانے کی ضرورت کیا ہے، خود حضرت کی رائے جیسا کہ کوکب میں مذکور ہے، یہ ہے کہ دونوں روایتوں کا محل الگ الگ ہے، مسلم کی روایت میں ذکر سے مراد ذکر عند الذبح ہے، اور ترندی کی روایت میں لہوئذ کو سے مراد عند الاکل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جس عظم پر عند الاکل بسم اللہ نہیں پڑھی گئی وہ اذفر لھا ہو جائے گی، اس لئے کہ ترک بسم اللہ کی وجہ سے اس کے کھانے والے نے اس کی برکت اس سے نہیں لی بخلاف اس کے جس نے بسم اللہ پڑھی اس کی برکت کھانے والے نے خود حاصل کر لی وہ جنات کے لئے اذفر لھا ہوگی، سبحان اللہ! کیا عمدہ توجیہ ہے، بھلا یہ باتیں شروح میں کہاں ہو سکتی ہیں، تو اب دونوں حدیثوں کو ملا کر مطلب یہ نکلا کہ وہ ہڈی جس پر ذبح کے وقت میں بسم اللہ پڑھی گئی ہو اور کھانے والے نے کھانے کے وقت بسم اللہ نہ پڑھی ہو اس کو جنات اذفر لھا پائیں گے، باقی یہ بات کہ یہ کیسے پتہ چلے گا کہ کس حیوان

پر عند الذبح بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور کس پر نہیں؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی آپ نے ان لوگوں کو کوئی علامت بتادی ہوگی، یا یوں کہا جائے کہ جس پر عند الذبح بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو اس جانور کی ہڈی پر اللہ تعالیٰ گوشت پیدا ہی نہیں فرمائیں گے۔

بَابُ الْإِسْتِجَاءِ بِالْأَحْجَارِ

(۵)

ترجمہ الباب کی غرض یہ، دو احتمال ہیں، ممکن ہے استنجاء بالبحر کے ثبوت اور جواز کو بیان کرنا ہو، اور ہو سکتا ہے کہ بیان عدد مقصود ہو جیسا کہ لفظ جمع سے مفہوم ہو رہا ہے نو جاتا چاہئے کہ استنجاء بالبحر کے ثبوت اور جوازیں تو کوئی تردد اور کلام نہیں بے شمار احادیث سے اس کا ثبوت ہے، اسی لئے تمام علماء اہل سنت اس کے جواز کے قائل ہیں، البتہ شیعہ استنجاء بالبحر کا انکار کرتے ہیں، ایسے ہی ایک روایت ابن حبیب مالکیؒ کی ہے وہ یہ کہ استنجاء بالبحر صرف عادم الماء کے لئے ہے واجد الماء کے لئے جائز نہیں ہے، اور دوسری قسم استنجاء کی استنجاء بالماء ہے جس کا باب آگے مستقل آ رہا ہے اس پر کلام دیاں آئے گا، ایسے ہی جمع بین البحر والماء جو استنجاء کی تیسری قسم ہے، اس کو بھی وہیں بیان کیا جائے گا۔

دوسرا احتمال غرض ترجمہ میں بیان عدد کا تھا، سو یہ مسئلہ ائمہ کے درمیان اختلافی ہے، جو پہلے کئی بار گذر چکا ہے، شافعیہ حنابلہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے، حنفیہ مالکیہ کے یہاں مقصود الفات ہے عدد ثلاث کا ہونا ضروری نہیں ہے، ماقبل میں گواختلاف گذر چکا لیکن دلائل پر کلام نہیں آیا تھا، بہاں اس مسئلہ کی ہیں رلیل بیان کرنی ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب جس میں ہے فاضلہ تجزئ عنہ یعنی تین ڈھیلے ساتھ لے جائے اس لئے کہ وہ کافی ہو جاتے ہیں

حدیث الباب خفیہ کی دلیل ہے | سیاق کلام و لفظ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ تین کی قید احترازی نہیں ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ عام طور سے تین کافی ہو جاتے ہیں، اور یہی بات خفیہ کہتے ہیں لہذا یہ حدیث خفیہ کی دلیل بنتی، دارقطنی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند صحیح حسن ہے

لیکن ابن رسلان نے جوشافی ہیں، اس حدیث سے اپنے مسلک پر دو طرح استدلال کیا ہے، ایک یہ کہ فلیفہب معدا امر کا صیغہ ہے، دوسرے یہ کہ لفظ تجزئ وجوب کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں امر خواہ وجوب کے لئے ہو لیکن تین کی قید احترازی نہیں ہے، بلکہ عادی ہے کہ عادتہ تین کافی ہو جاتے

ہیں، اور دوسری بات جو انہوں نے فرمائی کہ اجزاء وجوب کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ طحاوی کی روایت کے الفاظ اس حدیث میں فائزہا مستکفیہ وارد ہیں فثبت ما قلنا۔

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جو بخاری شریف میں موجود ہے، جس میں یہ ہے کہ آپ

حدیث بخاری سے وجوب عدم وجوب ایثار کے سلسلہ میں فریقین کا ایسے استدلال

صلی اللہ علیہ وسلم نے قضا ر حاجت کو جاتے وقت عبداللہ بن مسعود سے فرمایا ائبتی بثلثۃ احوار اس پر وہ فرماتے ہیں کہ میں نے تلاش کیا تو صرف دو حجرے، تیسرا نہیں ملا تو اس کے بجائے میں نے روضہ اٹھالیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجرین کو تولے لیا اور روضہ کو پھینک دیا، اور فرمایا ہذا رکعت جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے فریقین استدلال کرتے ہیں، شافعیہ تو عدو ثلاث کی قید سے کہ آپ نے یہ فرمایا تھا کہ تین ڈھیلے لے کر آؤ، اور حنفیہ اس طور پر کہ اس موقع پر آپ نے بظاہر حجرین پر اکتفا فرمایا، شافعیہ یوں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حجرین پر اکتفا فرمایا بلکہ ہو سکتا ہے کہ ایک حجر آپ کو اس پاس سے مل گیا ہو، ہم کہتے ہیں کہ اگر آپ کے پاس کوئی حجر ہوتا تو آپ شروع میں تین کی قید کیوں لگاتے، پس ظاہر یہ ہے کہ اس موقع پر آپ نے دو ہی پر اکتفا فرمایا نیز اگر حجر ثالث کا ہونا ضروری تھا تو آپ دوبارہ طلب فرماتے، یہ بات امام طحاوی نے فرمائی۔

اس پر علامہ سندھی نے اشکال کیا، گو وہ حنفی ہیں کہ چونکہ امر سابق کی تعمیل ابھی تک نہیں ہوئی تھی، اس لئے امر جدید کی حاجت نہیں تھی، لہذا اس وقت تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سابق طلب باقی رہی، یہ بات ان کی بجائے، مگر سوال یہ ہے کہ ایثار ثالث کا تحقق تو ہونا چاہئے، طلب سابق باقی ہو یا نہ ہو، اور حافظ ابن حجر نے شافعیہ کی طرف سے اس کا دوسرا جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں وغفل الطحاوی رحمہ اللہ عما اخرجہ احمد فی مسندہ اور پھر انہوں نے عبداللہ بن مسعود کی یہی روایت ذکر کی ہے جس میں یہ زیادتی ہے اشتی عجور یعنی حضور نے دو حجر رکھ کر فرمایا، ایک ڈھیلا اور لے کر آؤ تو گویا حافظ نے امام طحاوی کی پر الزام دیا کہ وہ مسند احمد کی روایت پر مطلع نہیں ہوئے، حالانکہ اس میں حجر ثالث کی طلب موجود ہے، ہماری طرف سے علامہ زلیعی نے نصب الراية میں مسند احمد کی اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی منقطع ہے، اس لئے کہ اس حدیث کو ابواسحق علقمہ سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ابواسحق کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں جس کا اقرار خود امام بیہقی کو ہے، مگر وہ یہاں سکوت کر گئے دوسری جگہ وہ اس کے مقرر ہیں، نیز میں کہتا ہوں اس حدیث عبداللہ بن مسعود پر امام ترمذی اور امام نسائی نے باب الاستبراء بالعجورین ترجمہ قائم کیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کے نزدیک اس حدیث میں استبراء بالبحرین مذکور ہے اور زہ زیادتی جس کو حافظ بیان

کر رہے ہیں، ان دونوں حضرات کو بھی تسلیم نہیں ہے، کیا حافظ صاحب یہاں بھی یہی کہیں گے غفل الامام الترمذی والامام النسائی۔

قال ابو داؤد کذا رواه ابواسامة مصنف کی غرض میں دو قول ہیں، حضرت نے بذل میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث کی سند میں اختلاف ہے، بعضوں نے ہشام بن عروہ اور عمرو بن خزیمہ کے درمیان ایک راوی کا واسطہ ذکر کیا ہے جس کا نام عبدالرحمن بن سعد ہے جیسا کہ بیہقی کی روایت میں ہے تو اب مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ اکثر رواۃ نے اس سند کو اسی طرح بیان کیا ہے جو اوپر مذکور ہے، یعنی بدون واسطہ عبدالرحمن کے اور صاحب منہل نے ایک دوسری غرض لکھی ہے کہ اس حدیث کو سفیان بن عیینہ نے بھی ہشام سے روایت کیا ہے لیکن انہوں نے شیخ ہشام ابو وجزہ کو قرار دیا، بجائے عمرو بن خزیمہ کے، تو مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ جس طرح ابو معاویہ نے اس حدیث کو ہشام سے نقل کیا اسی طرح ابواسامہ اور ابن نمیر بھی اس کو روایت کرتے ہیں یعنی ہشام بن عروہ کا استاذ عمرو بن خزیمہ ہی کو قرار دیتے ہیں نہ کہ ابو وجزہ کو جیسا کہ سفیان بن عیینہ نے کیا، لہذا سفیان کی روایت وہم ہے۔

شرح السند عن ابی حازم ان کانام سلمہ بن دینار ہے، مسلح بن قرقط یہ راوی ضعیف ہیں ابو معاویہ ان کا نام محمد بن خازم ہے، عمادۃ بن خزیمہ صاحب منہل نے عمارہ کو بکسر العین لکھا ہے مگر یہ وہم ہے صحیح بضم العین ہے، بظاہر ان کو وہم ایک اور نام سے ہوا وہ یہ کہ ایک صحابی ہیں ابی بن عمارہ یہ عمارہ البتہ بکسر العین ہے واللہ اعلم۔

خزیمہ بن ثابت یہ مشہور صحابی ہیں، ذو الشہادین ان کا لقب ہے جو ایک خاص واقعہ کی وجہ سے ان کو عطاء ہوا تھا، یہ واقعہ ابو داؤد کی کتاب القضاء میں آئے گا جس کے اخیر میں یہ ہے من شہد لہ خزیمۃ فهو حسبن

سلمہ صاحب منہل نے جو غرض بیان کی وہ احقر کو اقرب الی کلام المصنف معلوم ہوتی ہے، جس کی تقریر زیادہ واضح ہے، وہ یہ کہ مصنف ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں اور وہ یہاں کتاب میں تین ہیں ابو معاویہ، ابواسامہ، ابن نمیر یہ تینوں اس روایت کو ہشام سے ایک ہی طرح روایت کرتے ہیں اور ہشام کے چوتھے شاگرد سفیان بن عیینہ ہیں وہ دوسری طرح روایت کرتے ہیں، اس تقریر میں تعادل خوب ہے۔ سلمہ یہ واقعہ شرار فرس سے متعلق ہے جو آپ نے ایک اعرابی سے خرید لیا تھا لیکن معاملہ طے ہونے کے بعد اس نے بیع سے انکار کر دیا اور آپ سے شاہد کا مطالبہ کیا، اس پر حضرت خزیمہ نے جو اصل واقعہ کے وقت موجود بھی نہیں تھے، آپ کی تصدیق کی آپ نے پوچھا کہ تم تصدیق کیسے کر رہے ہو انہوں نے عرض کیا آپ کے ارشاد کے بموجب اس پر آپ نے فیصلہ فرمایا کہ ہمیشہ کے لئے تمہارا ان کی شہادت کافی ہوگی۔

باب في الاستبراء

(41)

ایک ہی سلسلہ کے متعدد تراجم
ابواب اور ان میں باہمی فرق

ایک ہی سلسلہ کے متعدد تراجم
ابواب اور ان میں باہمی فرق

صاحب غایۃ المقصود نے اس ترجمہ کو استیجار بالآخر پر محمول کیا ہے
لیکن اس پر یہ اشکال ہو گا کہ استیجار بالآخر کا باب تو ابھی گزرا ہے
اور حضرت سہارنپوری نے اس کو استیجار بالماء پر محمول فرمایا
ہے۔ اس پر بھی اشکال ہو گا کہ اس سے اگلا باب استیجار بالماء کا آرہا ہے اور اس کے علاوہ ایک اشکال یہ ہے
کہ باب الاستبراء شرع کتاب میں گزر چکا، تو یہاں پر آخر اس سے کیا مراد ہے؟ اور اس استبراء و گذشتہ
استبراء میں کیا فرق ہے؟ کسی طرح بات نہیں بن رہی ہے، لیکن بحمد اللہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں ان
جملہ ابواب کے مقاصد و اغراض کی توضیح اس طور پر فرمائی ہے کہ سب غلجان رفع ہو جاتے ہیں وہ یہ کہ ماقبل
میں جو استبراء من البول آیا ہے اس سے مراد مطلق قوتی عن البول ہے، یعنی پیشاب سے احتیاط کرنا خواہ
اس کا تعلق بدن کے کسی حصہ سے ہو یا کپڑے سے ہو، اور خواہ اپنے پیشاب سے ہو یا دوسرے کے، اور
یہاں پر استبراء سے مراد استیجار بالماء ہے، لیکن مقصود یہ ہے کہ استیجار بالماء لازم نہیں جیسا کہ حدیث الیاء
سے ثابت ہو رہا ہے، اب جب اس باب سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ استیجار بالماء غیر لازم ہے تو
اس سے شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید مسنون بھی نہیں ہے اور یہ کہ اس کی کوئی اہمیت نہیں تو اس کے دفعیہ کے
لئے اگلا باب قائم کیا، باب فی الاستنجاء بالماء اور اس سے استیجار بالماء کو ثابت کیا، باب فی الاستبراء
میں استیجار بالماء کے لزوم کی نفی ہے، اور آئندہ باب سے استیجار بالماء کا ثبوت ہے۔ اب تمام تراجم کی غرض
 واضح ہو گئی، اور تکرار کا اشکال بھی ختم ہو گیا۔ ثم ظہری ان الغرض من الترجمة الاولی اثبات الایثار کی ہو مسلک الشافعی و احمد والغرض
عن عائشہ، قولہ فقال صاحبنا یا عمار الخ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس باب سے مصنف کی غرض استیجار
بالماء کو بیان کرنا ہے، یعنی یہ کہ وہ ضروری نہیں ہے،

حدیث کی ترجمہ الباب کے مناسبت | لیکن حدیث الباب میں تو استیجار کا ذکر نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ تتر و آہ کی تفسیر میں شراح کے دو قول ہیں، حاذق و عاقل

کی رائے یہ ہے کہ اس سے وضو شرعی مراد ہے، اور بقیہ حضرات کی رائے، جس میں انام ابوداؤد اور امام ابن ماجہ بھی ہیں، یہ ہے کہ یہاں وضو سے طہارت یعنی استنجاء بالماء مراد ہے تو مطلب یہ ہوا کہ حضرت عمرؓ جو پانی لائے تھے آپ کے پاس وہ استنجاء کے لئے لائے تھے تو اس پر آپ نے فرمایا کہ میں اس بات کا مامور نہیں کہ ہمیشہ پیشاب کے بعد استنجاء بالماء کروں۔

باوجود اتحاد سند کے حار تحویل لانے کا منشاء | اس حدیث کی سند میں حار تحویل واقع ہوئی ہے، پہلی سند میں مصنف کے استاذ قتیبہ وغیرہ

ہیں، اور دوسری میں عمرو بن عون، اور پھر ان دونوں کے استاذ دونوں سندوں میں ایک ہی ہیں یعنی ابویعقوب جن کا نام عبد اللہ بن یحییٰ ہے، لہذا دونوں سندیں مشائخ اور رواۃ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں دونوں سندیں رجال کے اعتبار سے بالکل ایک ہیں، لہذا تحویل کا کوئی موقعہ نہیں، لیکن چونکہ دونوں کی سند میں تعبیر کا فرق موجود ہے، صرف اس فرق کی وجہ سے حار تحویل لے آئے اور وہ تعبیر کا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں قتیبہ وغیرہ نے اپنے استاذ کا نام عبد اللہ بن یحییٰ ذکر کیا، اور عمرو بن عون نے بجائے نام کے کنیت ابویعقوب ذکر کی، دوسرا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں حدیث شاعبد اللہ ہے اور یہاں اخیر ناپس ای فرق کو ظاہر کرنے کے لئے مصنف حار تحویل لے آئے، یہ غایت اہتمام و احتیاط کی بات ہے۔

باب فی الاستنجاء بالماء

(۱۰)

استنجاء کے اقسام اور ان کا ثبوت اور حکم شرعی | اس باب پر کلام کسی قدر گزشتہ باب میں بھی آچکا ہے، اس باب کو منعقد کرنے اور استنجاء بالمار کو

ثابت کرنے کی ایک غرض یہ ہے کہ بعض علمائے استنجاء بالمار کو مکروہ سمجھا ہے، جیسا کہ ابن حبیب مالکی نے منقول ہے، وہ کہتے ہیں کہ پانی پینے کی چیز ہے جس طرح آپ روٹی سے استنجاء نہیں کر سکتے جو کھانے کی چیز ہے تو پانی سے کیوں کرتے ہیں وہ پینے کی چیز ہے، جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، پانی کے بارے میں تصریح ہے کہ وہ مطہر ہے تو جہاں وہ ایک پینے کی چیز ہے، تطہیر بھی اس کی تخلیق سے مقصود ہے، ارشاد باری ہے وانزلنا من السماء ماءً طهوراً الا یہ لہذا پانی کو خبز پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، نیز بعض صحابہ سے مروی ہے جیسے عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن زبیر کہ وہ استنجاء بالمار نہیں کرتے تھے، اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت حذیفہؓ بھی اس کے قائل نہ تھے، چنانچہ انھوں نے فرمایا اِذَا الْاِخْرَاجُ الْتَمَّ بِيَدِيْ كَمَا اُرِي (بعد الفاظ) استنجاء بالمار کروں گا تو میرے ہاتھ میں سے بدبو زائل نہو گی تو ان جیسے اقوال کو رد کرنے کے لئے مصنف نے باب الاستنجاء بالماء، باندھا ہے، اور حدیث الباب سے ثابت کیا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالمار ثابت ہے، نیز ابن التین نے امام مالک سے نقل کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالمار ثابت نہیں ہے چنانچہ مؤطا میں ہے قال یحییٰ سئل مالک عن غسل الفرج من البول والغائط، هل جاء فیما شرط فقال بلغنی ان بعض من مضی کاخا

یتوضو ون من الفاظ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، محبین کی روایت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استنجار بالماء ثابت ہے ہم۔ باب الاستنجاء بالاحجار کے شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ استنجار بالحجر کا ثبوت روایات کثیرہ سے ہے اور اسی کے قریب قریب استنجار بالماء کا ثبوت بھی ہے۔

تیسری قسم ہے استنجار کی، استنجار بالحجر والماء یعنی حجر ومار دونوں کو جمع کرنا، اس کا ثبوت روایات سے زیادہ مشہور نہیں ہے، جو روایات صحیح ہیں وہ اس میں مترج نہیں اور جو مترج ہیں وہ زیادہ صحیح نہیں، ضعیف ہیں مجمع الزوائد وغیرہ میں ہیں جیسا کہ معارف السنن میں لکھا ہے، حضرت مولانا عبدالحی صاحب نوز اللہ مرتبہ کی رائے یہ ہے کہ جمع بین الحجر والماء بعد الفاظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے ثابت ہے، اور بعد البول ثابت نہیں ہے، لیکن حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے، جیسا کہ طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ وہ جمع بین الحجر والماء بعد البول فرماتے تھے (ذکرہ مولانا عبدالحی فی مقدمۃ الہدایۃ)

۱۔ عن انس بن مالک قال: ومعه غلام، معه ميسئة، غلام کا اطلاق فطام سے لے کر سات سال تک ہوتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پیدائش سے لے کر بلوغ تک، علامہ زنجشیریؒ فرماتے ہیں حدیث جاریہ یعنی داڑھی نکلنے تک، بعض روایات میں ہے غلامنا اور بعض میں ہے غلام من الانصار اس غلام کی تعیین میں اختلاف ہے، امام بخاریؒ کا سیاق اس بات کی طرف مشیر ہے کہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ ہیں، لیکن آگے روایت میں آرہا ہے وہو اصغرنا، ایسی صورت میں عبداللہ بن مسعودؓ مراد لینا مشکل ہے وہ تو کبار صحابہ ہیں، حضرت انسؓ جو راوی حدیث ہیں ان سے بہت بڑے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد جابر بن عبداللہؓ ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت کے سیاق سے مترشح ہوتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ ہو سکتا ہے حضرت ابو ہریرہؓ ہوں بہر حال یہ سب حضور کے خدام میں سے ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان تینوں کے علاوہ کوئی اور انصاری صحابی ہوں ميسئة یعنی وضو کا برتن جس میں وضو کے بقدر پانی سما سکے، قودہ وقت استنجی بالماء یہ لفظ استنجار بالماء کے بارے میں مترج ہے، اور اسی سے ترجمۃ الباب کو مطابق ہے۔

۲۔ عن ابی ہریرۃ عنہ نقلت هذه الایۃ الخ قبار مدینہ کے قریب ایک مشہور آبادی ہے، پہلے وہ اطراف مدینہ میں سے تھی، لیکن اب مدینہ کی آبادی وہاں تک پہنچ گئی ہے قباء منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھا گیا ہے، اگر بتا دیں بقعہ رکھا جائے تو علمیت اور تائید کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا، اور اگر بتا دیں مکان رکھا جائے تو منصرف ہوگا، آیت کریمہ فیہ رجال میں ضمیر مسجد قبار کی طرف راجع ہے، مدینہ منورہ میں سب سے پہلے اس مسجد کی بناء ہوئی، اور اس کے بعد مسجد نبویؐ کی، اس مسجد کے بہت سے فضائل حدیث میں وارد ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر شنبہ کو وہاں تشریف لے جاتے اور اس مسجد میں دو گنا ادا فرماتے

ایک روایت میں ہے کہ مسجد قبا میں دو رکعت پڑھنے کا ثواب ایک عمر کے برابر ہے، سمجھیں وغیرہ کتب صحاح میں اس مسجد کے فضائل کے بارے میں ابواب موجود ہیں

قولہ عَنْ اَبِي سَبْحَانَ الْمَدَنِيِّ معلوم ہوا کہ آیت کریمہ میں طہارت سے استنجاء بالمار مراد ہے، ایک روایت میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ قبا تشریف لے گئے اور ان سے پوچھا کہ کیا ہے وہ چیز جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے طہارت کے بارے میں تم لوگوں کی تعریف فرمائی ہے تو ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے اہل کتاب کو دیکھا کہ وہ استنجاء کے بعد پانی سے اپنے مقعد کو دھوتے ہیں، تو ان کے اتباع میں ہم بھی ایسا ہی کرنے لگے۔

اور سند بزار کی روایت میں ہے جیسا کہ تفسیر جلالین میں ہے اَنَا نَتَّبِعُ الْحَجَّاسَةَ الْمَاءَ کہ

استنجاء میں جمع بین الحج والمار کا ثبوت

ہم استنجاء بالحجر کے بعد استنجاء بالمار کرتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا هُوَ ذَلِكَ فَتَحْلِي كُمُوهُ یعنی ہاں! اسی پر تمہاری تعریف کی گئی ہے لہذا اس کو لازم پکڑ لو، حضرت سہارنبوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ استنجاء بالحجر والمار دونوں کرتے تھے، اور حضرت کی تائید اوپر والی روایت سے ہو رہی ہے، لیکن امام نوویؒ نے اس کا انکار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا جمع بین الحج والمار ثابت نہیں، ابھی قریب میں جمع بین الحج والمار کے سلسلہ میں کلام گذر چکا ہے،

بَابُ الرَّجُلِ يَدْلِكُ يَدَهُ بِالْأَرْضِ إِذَا اسْتَنْجَى

یعنی استنجاء کے بعد ہاتھ زمین پر رگڑنا تاکہ رانچہ کر یہہ اور آثار نجاست بالکل زائل ہو جائیں، عوام میں مشہور ہے کہ مٹی سے ہاتھ مانجننا موثر فقر ہے، اس سے اس کی تردید ہو رہی ہے کہ یہ بے اصل بات ہے چنانچہ حدیث الباب میں ہے شَوْصَحَ يَدُهُ عَلَى الْأَرْضِ۔

عن ابی ہریرۃؓ عن حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس کسی برتن میں پانی لاتا، آپ اس سے استنجاء فرماتے اور پھر ہاتھ زمین پر رگڑتے پھر میں دوسرے برتن میں پانی لے کر آتا اس سے آپ وضو فرماتے تو دیکھتے ہیں اس برتن کو جو پستل کا یا پتھر کا ہو، اور دھوکتے کہتے ہیں اس چھوٹے سے برتن کو جو چڑے کا ہوتا ہے، اس حدیث سے یہ شبہ نہ کیا جائے کہ استنجاء سے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا مکروہ یا خلاف اولیٰ ہے، بلکہ دوسرے برتن میں

وضوء کے لئے پانی لانا، اس لئے تھا کہ پہلا پانی دونوں کاموں کے لئے ناکافی تھا، ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہے ایک برتن کے پانی سے وضوء استنجاء اور غسل کرنا ثابت ہے، جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے

قوله ثم مسح يده على الارض حضرت سہارنپوری نے بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے اس مقام پر ایک مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے وہ یہ کہ

کیا استنجاء کے بعد ہاتھ سے رائحہ کر یہہ کا ازالہ طہارت کے لئے ضروری ہے؟

ہاتھ سے ازالہ نجاست کے بعد اس میں جو رائحہ کر یہہ باقی رہ جاتی ہے، اس کا ازالہ ضروری ہے یا غیر ضروری، نیز یہ کہ اس رائحہ کی حقیقت کیا ہے اس میں حضرت نے دو قول تحریر فرمائے ہیں، ایک جماعت فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کا ازالہ ضروری ہے الا ماشاء ذوالہ، اور دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ ہاتھ سے یا بدن سے عین نجاست کے زوال سے ہاتھ اور بدن پاک ہو جاتا ہے، طہارت کا تحقق رائحہ کر یہہ کے زوال پر موقوف نہیں، اب ان میں سے ہر ایک کی رائے کا ایک منشاء ہے، جو لوگ کہتے ہیں ازالہ ضروری ہے وہ کہتے ہیں کہ اس رائحہ کر یہہ کی حقیقت دراصل نجاست کے وہ اجزاء مغار ہیں جو پوشیدہ اور غیر مرئی ہیں اسلئے اس کا ازالہ ضروری ہے، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ اجزاء نجاست نہیں ہیں بلکہ مصاحبت بالنجاست کا اثر ہے کہ چونکہ کچھ دیر تک ہاتھ پر نجاست لگی رہی ہے، اس سے ہاتھ متاثر ہوا تو یہ ہمیشگی کا اثر ہے، عین نجاست نہیں ہے، لہذا اس کا ازالہ ضروری نہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

شرح السند

قوله وهذا الغلط، ضمیر شریک کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ اسود کی طرف راجع ہے، یہاں پر دو سندیں ہیں ایک کی ابتداء ابراہیم سے ہے، دوسری کی محمد بن عبد اللہ سے، یہ دونوں مصنف کے استاذ ہیں، پھر پہلی سند میں شیخ الشیخ اسود ہیں، اور دوسری میں وکیع، پھر یہ دونوں یعنی اسود اور وکیع روایت کر رہے ہیں شریک سے، لہذا شریک مطلق السنین ہوئے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ الفاظ اسود کے ہیں وکیع کے نہیں ہیں، یہاں پر شریک جو کہ مطلق السنین ہے دونوں جگہ مذکور ہے، پہلی سند میں بھی اور دوسری میں بھی، مطلق السنین کو کبھی صرف دوسری سند میں بیان کرتے ہیں، اور کبھی دونوں میں تو یہاں پہلی سند سے شریک کو حذف کرنا بھی صحیح ہے، کیونکہ آگے دوسری سند میں تو وہ آ ہی رہے ہیں خوب سمجھ لو۔

قوله المعنى تقدير عبارت ہے معنی حدیث شہادۃ واحد یعنی اسود اور وکیع دونوں اس حدیث کے راوی ہیں، مضمون دونوں نے ایک ہی بیان کیا، لیکن لفظوں میں کچھ فرق ہے قوله عن المغيرة

حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق بذل میں یہ ہے کہ لفظ المغیرہ یہاں پر سند میں نہیں ہونا چاہئے، چنانچہ حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ کے قلمی نسخہ میں نہیں ہے اور اسی طرح یہ روایت نسائی اور ابن ماجہ میں بھی ہے ان دونوں کتابوں میں یہ نام نہیں ہے، اس کے علاوہ طبرانی نے تصریح کی ہے کہ اس حدیث کو ابو زرہ سے ابراہیم بن جریر کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، لہذا اس سند میں ابراہیم کے بعد صرف عن ابی زرہ ہونا چاہئے، درمیان میں عن المغیرہ غلط ہے، نیز جاننا چاہئے کہ ابراہیم ابو زرہ کے چچا ہوتے ہیں تو گویا چچا بھتیجے سے روایت کر رہے ہیں، لہذا یہ روایت روایت الاصحاح عن الاصاغر کے قبیل سے ہوئی،

باب السَّوَالِ

(۵)

البواب کی مناسبت اور ترتیب

آداب استنجار کے البواب جو تقریباً بائیس ہو گئے

ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مضمون اصل مقصد یعنی وضو کو بیان کرتے ہیں، گویا وضو کی ابتداء باب السواک سے کر رہے ہیں، اور فرضیت وضو کا باب، باب فرض الوضوء آگے آ رہا ہے، جس میں مضمون لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہود، حدیث لائے ہیں، اب سوال یہ ہے کہ وضو کا باب قائم کرنے سے پہلے سواک کا باب کیوں قائم کیا؟ سو ہو سکتا ہے کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ سواک اجزاء وضو میں سے نہیں ہے، چنانچہ امام اعظمؒ سے منقول ہے انہ من سنن الدین یا اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ سواک کو وضو پر مقدم کرنا چاہئے، دراصل اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ سواک کی ابتداء وضو شروع کرنے سے پہلے ہونی چاہئے تاکہ تسمیہ علی الوضوء نظافتِ نم کے ساتھ ہو یا اس کو وضو شروع کرنے کے بعد مضمون کے وقت کیا جائے، دونوں قول ہیں۔

یہاں پر چند تخیس ہیں، ۱۔ سواک کے معنی لغوی اور

مسواک کے مباحث اربعہ کا تفصیلی بیان

عربی، اور ماخذ اشتقاق، ۲۔ اس کا حکم من حیث

الوجوب والسنیۃ - ۳۔ سواک ہر سنن وضو سے ہے یا سنن وضو و صلوٰۃ دونوں سے ہے، ۴۔ سواک کے فضائل و خواص۔

بحث اول، سواک بکسر السین ما یدلک بہ اللسان یعنی وہ لکڑی وغیرہ جس سے دانتوں کو رگڑا

جائے ساک یسوک سواک سے ماخوذ ہے، جس کے معنی سواک سے رگڑنے کے ہیں، اور لفظ سواک کا

استعمال معنی مصدری اور آلہ یعنی مسواک دونوں میں ہوتا ہے، جس وقت آلہ مراد ہوگا اس وقت اس کی جمع مُوسِکَات آئے گی، جیسے کتابت کی جمع کتبا اور کہا گیا ہے کہ مسواک ماخوذ ہے تساوکت الابل سے۔ اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کہ اونٹ ضعف کی وجہ سے بہت آہستہ اور نرم چال چل رہے ہوں، سو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مسواک نرمی کے ساتھ کرنی چاہئے۔ اور اصطلاح فقہاء میں سواک کے معنی ہیں لکڑی یا کوئی موٹا کپڑا وغیرہ دانتوں میں استعمال کرنا تاکہ دانتوں کی گندگی اور پیلہ پن دور ہو جائے۔ بہتر یہ ہے کہ مسواک کسی کڑوے درخت کی ہو، اور لکھا ہے افضل اراک یعنی پیلو کی ہے، اس کے بعد درجہ زیتون کلبہ ہے۔ اور فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے لئے عِلک یعنی گوند مسواک کے قائم مقام ہے۔

بحث ثانی مسواک کا حکم بعض علماء نے اس کی سنیت پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن نقل اجماع صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں اختلاف ہے، ائمہ اربعہ تو اس بات پر متفق ہیں کہ صرف سنت ہے واجب نہیں ہے اور ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب ہے، اور ابن حزم ظاہری صرف جمعہ کے دن اس کے وجوب کے قائل ہیں اور اسحق بن راہویہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک مسواک عند التذکر صلوٰۃ کے لئے شرط ہے، اور نسیان کے وقت معاف ہے، لیکن امام نووی نے اس انتساب کا انکار کیا ہے، یعنی ان کا مذہب یہ نقل کرنا صحیح نہیں ہے، یہ اختلاف جو ذکر کیا گیا ہے امت کے حق میں ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ظاہریہ ہے کہ مسواک واجب تھی، جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوگا۔

بحث ثالث، جانا چاہئے کہ مسواک شافعیہ اور حنبلیہ کے یہاں سنن و ضرور اور سنن صلوٰۃ دونوں سے ہے مستقلاً، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر صرف سنن و ضرور سے ہے نہ کہ سنن صلوٰۃ سے، لیکن ایک قول ہمارے یہاں یہ ہے کہ نماز کے وقت بھی مستحب ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ پانچ اوقات میں مستحب ہے، ۱- عند اصفار الاسنان ۲- عند تنغیر الراغض یعنی جب منہ میں کسی قسم کی بو پیدا ہو جائے، ۳- عند انقیام من النوم ۴- عند انقیام الى الصلوٰۃ ۵- عند الوضوء سو اس قول کی بنا پر ہمارے اور شافعیہ کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ ہمارے یہاں مؤکد یعنی سنت ہے عند الوضوء اور غیر مؤکد یعنی مستحب ہے عند الصلوٰۃ، اور عند التذکر نماز کے وقت بھی مؤکد ہے، اور کتب مالکیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی وہ سنن و ضرور سے ہے، لیکن ان کے یہاں ذرا تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر وضو اور نماز کے درمیان زیادہ فصل ہو گیا ہو تو پھر اس صورت میں عند الصلوٰۃ بھی سنت ہے، میں کہتے ہوں کہ ہمیں اور آپ کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے کہ اگر کسی شخص کی وضو پہلے سے ہے، اور اس کا تجدید وضو کا ارادہ نہیں ہے، تو نماز سے پہلے صرف مسواک کر لے، اس لئے کہ آخر ہمارے یہاں بھی ایک قول

استحباب عند الصلوة کا ہے، اور کتب مالکیہ میں تو اس کی تصریح ہے ہی۔

بحث ثالث میں اختلاف علماء کا منشاء و مدار | فتح الملہم شرح مسلم میں اس سلسلہ میں ایک نفیس تحقیق فرمائی ہے، وہ یہ کہ اس اختلاف

اور بحث کا مدار الفاظ واردہ فی الحدیث پر ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں چار قسم کی روایات ہیں، ۱۔ عند کل وضوء ۲۔ مع کل وضوء ۳۔ عند کل وضوء ۴۔ مع کل وضوء۔ حاصل یہ کہ صلوٰۃ اور وضوء دونوں کے ساتھ احادیث میں سواک کا ذکر وارد ہے اور پھر دونوں میں دو صورتیں ہیں، بلفظ عند اور بلفظ مع، سو جانا چاہئے کہ لفظ مع کا مدلول اتصال اور معیت ہے بخلاف عند کے کہ وہ اتصال اور قرب دونوں پر صادق آتا ہے، اتصال اس کے لئے ضروری نہیں، جیسا کہ شیخ الرضی کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، اس کے بعد آپ کچھ صلوٰۃ کے ساتھ مشہور روایات میں لفظ عند وارد ہے، اور وضوء کے بارے میں لفظ عند اور لفظ مع دونوں کے ساتھ کثرت سے وارد ہوا ہے، لہذا جو سواک وضوء کے وقت ہو رہی ہے اس پر عند کل وضوء اور مع کل وضوء دونوں روایتیں صادق آرہی ہیں، اسی طرح عند کل صلوٰۃ بھی وہاں صادق آرہا ہے، کیونکہ عند کا مقتضی صرف مقارنت و اتصال نہیں بلکہ قرب پر بھی صادق آتا ہے، البتہ مع کل صلوٰۃ وہاں صادق نہیں آرہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ اگرچہ بخاری کی ایک روایت میں وارد ہے لیکن خلاف مشہور ہے، چنانچہ حافظ نے اس کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے حاصل یہ کہ جو لفظ ہمارے خلاف ہو سکتا ہے وہی شاذ ہے، اس کے علاوہ باقی تینوں الفاظ ہمارے مسلک کے موافق ہیں، تقریر بالا سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عند کل صلوٰۃ والی روایت میں حنفیہ کے نزدیک

۱۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث جو اس باب میں مذکور ہے، اور یہی روایت مسلم میں بھی ہے، اس میں ہر عند کل صلوٰۃ اور عند کل وضوء یا مع کل وضوء یہ الفاظ آئے، مسند احمد، بیہقی، طحاوی طبرانی میں موجود ہیں، اسی طرح بخاری شریف کی کتاب الصوم میں تعلیقاً عند کل وضوء کا لفظ آیا ہے، البتہ بخاری کی کتاب الحجۃ میں مع کل صلوٰۃ وارد ہے، جس کے شاذ ہونے کی طرف حافظ نے اشارہ کیا ہے، اور ابن حبان کی ایک روایت میں وارد ہے، مع الوضوء عند کل صلوٰۃ اور یہ لفظ حنفیہ کی توجیہ کے عین مطابق ہے، کیونکہ اس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ سواک وضوء کے ساتھ ہوگی وہی عند کل صلوٰۃ بھی ہے۔

مفات محذوف ماننے کی حاجت نہیں جیسا کہ بعض کرتے ہیں، اب اس تقریر سے تمام روایات مجتمع اور متفق ہو جاتی ہیں۔

بحث رابع مسواک کے فضائل اور خواص، اس کی فضیلت کے لئے یہ حدیث کافی ہے السواک مطهرة للفسح مرضاة للرب، کہ مسواک سے منہ کی پاکیزگی اور نظافت اور باری تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہوتی ہے، یہ روایت تونسائی شریف کی ہے و ذکرہ البخاری تعلیقا اور دوسری روایت جو سند احمد وغیرہ میں ہے، اس میں یہ ہے صلوة بسواک افضل من سبعین صلوة بغیر سواک یعنی وہ ایک نماز جو مسواک کر کے پڑھی جائے، ان ستر نمازوں سے بہتر ہے جو بلا مسواک پڑھی جائے، ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس غیر معمولی فضیلت کی بڑی اچھی وجہ تحریر فرمائی ہے وہ لکھتے ہیں کہ مسواک کر کے نماز پڑھنا اہتمام پر دلالت کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کو بندہ سے اہتمام فی العبادت ہی مطلوب ہے، کثرت عمل مطلوب نہیں، چنانچہ ارشاد ربانی ہے الذی خلق الموت والحیوة لیسبوحہم ایکم احسن عملا، الایہ وہ فرماتے ہیں کہ احسن عملا فرمایا گیا، اکثر عملا نہیں فرمایا سو وہ دو رکعت جو مسواک کے ساتھ ہیں وہ احسن ہیں، گواکثر نہیں ہیں، اور وہ ستر نمازیں جو بغیر مسواک کے پڑھی گئی ہیں، گواکثر ہیں لیکن احسن نہیں ہیں۔

دوسری بات یعنی خواص، سوا علی قارئیٰ نے بعض علماء سے مسواک میں ستر فوائد نقل کئے ہیں، اور آگے لکھتے ہیں ادناھا ذکر الشہادتین عند الموت بخلاف الایفون، یعنی ادنی فائدہ مسواک کا موت کے وقت کلمہ شہادت کا یاد آنا ہے بخلاف ایفون کے کہ اس کے اندر ستر مضرتیں ہیں، ادنی مضرت نسیان کلمہ عند الموت ہے، حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ یہ بات علامہ شامی نے بھی لکھی ہے، لیکن انھوں نے بجائے ادناھا کے اعلاھا ذکر الشہادتین لکھا ہے، نیز علامہ شامی نے اس کا مقابل ایفون کا ذکر نہیں کیا ہے۔

۱۔ عن ابی ہریرۃ یرفعہما قال لولا ان اشد علی المومنین۔

حدیث کی شرح | یعنی اگر میں مسلمانوں کے حق میں مشقت محسوس نہ کرتا، اور مجھ کو خوف مشقت نہ ہوتا، تو البتہ میں ان کے لئے مسواک کو ہر نماز کے وقت ضروری قرار دیتا مگر چونکہ خوف مشقت تھا اس لئے حکم ایجابی نہیں دیا، اور ایسے ہی حکم دیتا ان کو تاخیر عشاء کا، مگر چونکہ اس میں بھی خوف مشقت تھا اس لئے اس کا بھی حکم نہیں دیا،

یہاں پر عبارت میں لفظ مخافة مقرر ہے جیسا کہ مذکورہ بالا ترجمہ سے معلوم ہو رہا ہے یعنی لولا مخافة ان اشد علی المومنین، ورنہ اشکال لازم آئے گا، وہ یہ کہ لولا، دلالت کرتا ہے انتقام ثانی پر بسبب وجود

اول کے، جیسے لولا عنی لہلک عمنش تو اشکال یہ ہے کہ یہاں پر ثانی یعنی امر بالسواک کا انتقاء تو ہے، لیکن وجود اول یعنی مشقت کہاں ہے؟ لیکن جب مضاف محذوف مانا تو معلوم ہوا کہ امر اول یہاں مشقت نہیں ہے بلکہ مخفیۃ مشقت ہے سو وہ موجود ہے فانتفی الاشکال۔

عشاء کے وقت مستحب میں اختلاف قولہ وبساخیر العشاء اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر

عشاء اولیٰ ہے، فقہار کے یہاں یہ چیز مختلف فیہ ہے بعض تعجیل کو افضل کہتے ہیں اور بعض تاخیر کو، شافعیہ یا لکیہ سے افضلیت تعجیل اور افضلیت تاخیر دونوں رواستیں ہیں لیکن شافعیہ کا ظاہر مذہب افضلیت تعجیل کا ہے، جیسا کہ ابن دقیق العید نے فرمایا، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر مطلقاً تاخیر مستحب ہے، جیسا کہ نور الایضاح میں بھی ہے، اس پر طوطاویٰ لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ استحباب تاخیر سردی کے زمانہ میں ہے، اور گرمی کے زمانہ میں تعجیل افضل ہے گرمی میں رات کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے تاخیر کی صورت میں قلت جماعت کا اندیشہ ہے، اس کی مزید تحقیق کا محل ابواب المواقیت ہیں۔

اس حدیث سے دو اصولی مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں ایک یہ کہ امر مطلق ایجاب کے لئے ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ اگر استحباب کے لئے ہوتا تو اس کی نفی یہاں کہاں ہے، امر استحبابی تو اب بھی ہے دوسرا مسئلہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد فی الاحکام جائز تھا، آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں اس

حضور کے حق میں جواز اجتہاد میں چار قول مشہور ہیں، ۱۔ الجواز مطلقاً، ۲۔ عدم الجواز مطلقاً، ۳۔ الجواز فی الحروب والآراء دون الاحکام یعنی غزوات اور جنگ کے امور میں اور دوسرے مشورے کی باتوں میں آپ کو حق اجتہاد تھا، طلال و مسرام کے عام مسائل میں اجتہاد کا حق نہ تھا، ۴۔ التوقف، یعنی اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، اصح قول اول ہے یعنی مطلقاً جواز احکام اور غیر احکام سب میں ذکرہ شیخنا فی ہامش البذل عن ابن رسلان۔

قال ابو سلمة فرأيت نريد أنجلس في المسجد... ابو سلمہ کہتے ہیں میں نے زید بن خالد جہنیؓ کو دیکھا کہ جس وقت وہ مسجد میں نماز کے انتقار میں بیٹھے تھے، تو مسواک ان کے کان کے پیچھے اس طرح لگی رہتی تھی جس طرح لکھنے والے کے کان کے پیچھے قلم رکھا رہتا ہے، جیسا کہ آپ نے دیکھا ہوگا بعض ستری بڑھی وغیرہ کو کہ وہ کان کے پیچھے پینسل لگائے رکھتے ہیں کہ جہاں ضرورت پیش آئی اس سے خط کھینچا اور پھر وہیں لگائی تو اسی طرح زید بن خالد جہنیؓ بھی نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو کان کے پیچھے سے مسواک نکال کر مسواک کرتے۔

فرما رہے ہیں کہ ابراہیم بن سعد ہیں، انہوں نے بھی اس حدیث کو محمد بن اسحق سے روایت کیا ہے، دونوں کی سند میں فرق یہ ہے کہ احمد بن خالد کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن یحییٰ نے یہ سوال عبداللہ بن عمر کے ان صاحبزادے سے کیا تھا جن کا نام عبداللہ ہے، اور ابراہیم بن سعد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن عمر کے دوسرے صاحبزادے عبید اللہ سے کیا تھا، حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے دیکھو ان یكون الروایة عنهما ویمتثل ان یكون ذکر واحد هما وھما یعنی ہو سکتا ہے کہ یہ سوال سائل نے دونوں ہی سے کیا ہو یا یہ کہا جائے کہ ان میں سے کسی ایک سے کیا تھا، لیکن رواۃ کو صحیح یاد نہیں رہا، ایک نے ایک کا نام ذکر کر دیا دوسرے نے دوسرے کا،

باب کیف یستاث

(۳)

یعنی مسواک کا طریقہ اور اس کی کیفیت کیا ہونی چاہئے، کتب فقہ میں ان چیزوں کی تفصیل موجود ہے، اور یہ تفصیلات ان ہی کے لکھنے کی بھی ہیں، لہذا تفصیل تو دہاں دیکھی جائے مختصر آئے ہے جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مسواک کا تعلق صرف اسنان سے نہیں ہے بلکہ زبان پر بھی کرنا چاہئے، نیز مسواک کے ہاتھ میں پکڑنے کا طریقہ بھی مخصوص ہے جو فقہاء نے بیان کیا ہے، اور یہ کہ مسواک طول میں ایک باشت اور موٹائی میں انگلی کے بقدر ہو ثلاثا بثلاث ہو یعنی تین بار تین پانی سے الگ الگ کی جائے وغیرہ امور جن پر مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں، چنانچہ علامہ طحاویؒ نے بھی مسواک کے بارے میں ایک تصنیف فرمائی ہے۔

عن ابی بردۃ عن ابیہما اتینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تعجلنا الخ اس حدیث کے راوی ابو بردہؓ ہیں جو اپنے باپ یعنی ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ حضور کی خدمت میں استعمال یعنی سواری طلب کرنے کے لئے آئے تو اس موقع پر میں نے دیکھا آپ کو کہ آپ اپنی زبان پر مسواک فرما رہے تھے۔

قال ابو داؤد وصال سلیمان الخ اس سند میں مصنفؒ کے دو استاذ ہیں، مسد اور سلیمان، سابق الفاظ مسد کے تھے، اب یہاں سے سلیمان کے الفاظ بیان کر رہے ہیں، ان دونوں کی روایت میں جو نمایاں فرق ہے وہ یہ ہے کہ مسد کی روایت میں استعمال یعنی سواری طلب کرنے کا ذکر ہے، اور سلیمان کی روایت اس زیادتی سے خالی ہے، نیز اس دوسری روایت میں ایک دوسری زیادتی ہے، وہ یہ کہ مسواک کے

وقت آپ کے اندر سے جو آواز برآمد ہو رہی تھی اس کو نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اُہ اُہ تھی یتَوَّع کے معنی بتقیی کے ہیں یعنی جس طرح تے کے وقت منہ سے آواز نکلتی ہے ایسی آواز ظاہر ہو رہی تھی، اور بخاری کی ایک روایت میں لفظ اُع اُع ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے وہو یقول عا عا مقصود سب کا حکایت صوت ہے، اور چونکہ یہ قبیضہ الفاظ روایات میں وارد ہیں متقارب المخرج ہیں اس لئے یہ کوئی تعارض نہیں ہے۔

ابوداؤد کی روایت میں وہم اور اس کی صحیح تحقیق | اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس مقام پر ایک تحقیق فرمائی

ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت میں وہم اور خلط واقع ہو گیا ہے جیسا کہ دوسری کتب حدیث کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث الباب بخاری، مسلم اور نسائی میں بھی موجود ہے لیکن اس میں ذکرِ سواک کے ساتھ استعمال یعنی سواری کی طلب مذکور نہیں، ہاں البتہ مجہین اور اسی طرح نسائی کی ایک دوسری روایت ہے جو نسائی کے شروع ہی میں ہے، جس میں سواک کے ساتھ استعمال یعنی طلب عمل کا ذکر ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جا رہا تھا تو میرے ساتھ قبیلۃ اشعر کے دو شخص اور ہو گئے، جو میرے ساتھ حضور کی خدمت میں پہنچے، جب ہم وہاں پہنچے تو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواک فرما رہے ہیں، تو خود شخص میرے ساتھ پہنچے تھے انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عمل کی فرمائش کی، یعنی یہ کہ ان دونوں کو کسی جگہ کا عامل بنا کر سرکاری ملازمت دیدی جائے، یہ روایت نسائی شریف کے بالکل شروع ہی میں ہے اور وہ روایت جس میں استعمال مذکور ہے اس میں سواک کا ذکر نہیں ہے، استعمال والی روایت یہ ہے جو کہ مجہین میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک کے سفر میں جب تشریف لے جا رہے تھے تو راستہ میں کچھ لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انھوں نے سواری کی ضرورت کا اظہار کیا کہ ہمیں سواری کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت آپ کو ان کے سوال پر ناگواری ہوئی اور آپ نے ناراض ہو کر فرمایا واللہ لا احملکم کہ بخدا! میں تم کو سواری نہ دوں گا، راوی کہتے ہیں لیکن پھر بعد میں آپ نے ان کو بلا کر سواری عنایت فرمائی، جس پر انھوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ تو قسم کھا چکے تھے، مطلب یہ تھا کہ ہماری رعایت میں آپ حانت نہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ما انا حملکم ولعن اللہ حملکم سواری دینے والا میں نہیں ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ ہے، اس قصہ میں کہیں سواک کا ذکر نہیں، ہمارے حضرت سہارنپوری کا اشکال یہی ہے کہ استعمال والی روایت میں دوسری کتابوں میں سواک کا

ذکر نہیں ہے لہذا بوداؤد کی روایت میں سواک کے ساتھ استعمال کا ذکر غلط بین الروایتیں ہے باقی میرے نزدیک یہ وہم مصنف کا نہیں ہے بلکہ اگر ہے تو مسدوکا ہے، کیونکہ مصنف نے تصریح کی ہے کہ مسدوک کی روایت کے الفاظ یہ ہیں، سلیمان کی روایت کے الفاظ یہ ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو تو سب کچھ اچھی طرح محفوظ ہے جس استاذ سے ان کو جس طرح روایت پہنچی انھوں نے اس کو اسی طرح نقل کیا فالعہدۃ فی هذا الوجه علی مسدوک لا علی المصنف۔

باب فی الرجل یستاک بسواک غیرہ

مصنف سواک کے بعض آداب و احکام بیان فرما رہے ہیں، یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ دوسرے کی سواک لے کر کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ کر سکتے ہیں، باقی اصولی بات یہ ہے کہ ملک غیر کا استعمال اس کی اجازت ہی سے ہو سکتا ہے خواہ وہ اجازت دلالت ہو یا صراحت، غرضیکہ غذا الجہور اس میں کوئی شرعی کراہت نہیں ہے، حکیم ترمذی اس کو مکروہ سمجھتے تھے، بعض کتب فتاویٰ میں لکھا ہے کہ یہ بات جو مشہور بین العوام ہے کہ تین چیزوں میں شرکت نہیں ۱۔ شطرنج ۲۔ میل (سرمد کی سلائی) ۳۔ سواک یہ صحیح نہیں ہے، ہاں طبعی کراہت ہو تو وہ امر آخر ہے تو اس ترجمہ سے حکیم ترمذی کی رائے کا رد ہو رہا ہے ایسے ہی ابراہیم نخعی سے نجاست براق مروی ہے یعنی آدمی کا تھوک باہر آنے کے بعد نجس ہے تو اس اس سے بھی یہ وہم ہوتا ہے کہ دوسرے کی سواک شاید جائز نہ ہو اسی لئے اس ترجمہ سے اس کو رد کر دیا،

عن عائشہ قالت الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے مضمون حدیث آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواک فرما رہے تھے اور آپ کے پاس دو شخص حاضر تھے جنہیں سے ایک عمر میں چھوٹا تھا اور دوسرا بڑا تھا آپ نے سواکے فارغ ہونے کے بعد اپنی اس سواک کو ان میں سے جو چھوٹا تھا اس کو دینے کا ارادہ فرمایا، راوی کہتے ہیں اسی وقت آپ پر سواک کی فضیلت کے بارے میں وحی آئی کہ ابتداء بالاکبر کیجئے، ان میں جو بڑا ہے پہلے اس کو دیجئے، بظاہر یہ آپ کا سواک عطا فرمانا دوسرے کو اسی لئے تھا تا کہ وہ بھی اس کو استعمال کرے لہذا ترجمہ الباب سے حدیث کی مطابقت ہو گئی۔

اب یہ کہ آپ نے اصغر کو دینے کا کیوں ارادہ فرمایا تھا سواک کی کوئی ظاہری وجہ ہوگی مثلاً یہ کہ وہی آپ سے اقرب ہو گیا اور کوئی وجہ ہو مثلاً وہ آپ کی دائیں جانب ہو گا ابتداء بالاکبر کی جو وحی آپ

پر آئی اس سے راوی نے یہ استنباط کیا کہ اس وحی کی غرض سواک کی فضیلت کو بتانا ہے اس لئے اس نے کہا فَاَدْعِ الْاَيْمَنَ فِي فَضْلِ السَّوَابِ یہ راوی ہی کے الفاظ ہیں۔

اب یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث سے تو استفادہ ہو رہا ہے کہ تقسیم میں ابتداء بالاکبر ہونی چاہئے

**تقسیم کے وقت ضابطہ الایمن
فَا لَا يَمْنُ يَا الْاَكْبَرُ فَا لَا كِبَرُ**

سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء بالایمن ہونی چاہئے الایمن فَا لَا يَمْنُ فَا لَا كِبَرُ جس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں آپ کی دائیں جانب تھا اور خالد بن الولیدؓ آپ کی بائیں جانب تھے آپ نے دودھ نوش فرمانے کے بعد مجھ سے فرمایا کہ حق تو ہے تمہارا لیکن اگر تم اجازت دو تو میں یہ خالد کو دلا دوں اس پر میں نے عرض کیا کہ میں آپ کے سور مبارک کو کسی پر ایثار نہیں کر سکتا اس سے علماء نے تقسیم کا ضابطہ الایمن فَا لَا يَمْنُ نکالا ہے بلکہ بخاری کی ایک روایت میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم الایمن فَا لَا يَمْنُ کی تصریح ثابت ہے اس کا جواب شارح ابن رسلان یہ دیتے ہیں کہ الایمن فَا لَا يَمْنُ کا ضابطہ اس وقت چلتا ہے جب حاضرین مرتب فی المجلس ہوں، بعض پر ایمن صادق آتا ہو اور بعض پر ایسر، اور اگر غیر مرتب فی المجلس ہوں مثلاً سب ایک ہی جانب ہوں تو وہاں پر وہ قاعدہ چلے گا جو اس حدیث سے استفادہ ہو رہا ہے الاکبر فَا لَا يَمْنُ ماشاء اللہ اچھی توجیہ ہے گویا اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ وہ دونوں مرتب فی المجلس نہیں تھے، لیکن اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے یہاں بھی وہ مرتب فی المجلس ہوں یمنٹا ویساراً، اور آپ نے اسی لئے سب ضابطہ اصغر کو دینے کا ارادہ فرمایا ہو کہ وہ ایمن تھا لیکن یہاں ایک خصوصیت مقام اور عارض کی وجہ سے آپ کو اس کے خلاف تقسیم کا حکم فرمایا گیا یعنی ابتداء بالاکبر کا، اور وہ عارض وہی ہے جس کی طرف راوی اشارہ کر رہے ہیں یعنی فضیلت سواک پر تنبیہ کرنا، عوارض کی وجہ سے احکام میں تغیر ہو ہی جاتا ہے، تو اصل قاعدہ یہی ہوا الایمن فَا لَا يَمْنُ لیکن اس خاص واقعہ میں اس قاعدہ کی مخالفت ایک عارض پر مبنی ہے۔

یہاں پر بذل میں ایک اور اشکال وجواب سے تعرض کیا ہے وہ یہ کہ بالکل اسی قسم کا واقعہ ابن عمرؓ کی حدیث سے مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ ہیں اَسْرَافِي فِي الْمَنَامِ حضور فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو خواب میں دیکھا اور پھر بعینہ یہی واقعہ ذکر کیا جو حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب میں

**ابوداؤد اور مسلم کی
روایت میں تعارض کا دفعیہ**

ہے، ابن عمرؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب میں پیش آیا تھا اسی لئے امام مسلم نے ابواب الریاء میں ذکر کیا ہے اور حدیث عائشہؓ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بیداری میں پیش آیا، اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے دونوں جگہ پیش آیا ہو، بیداری میں بھی اور خواب میں بھی صورت حال یہ ہوئی ہوگی کہ پہلے تو یہ واقعہ آپ کو خواب میں پیش آیا، مگر آپ کو کسی سے اس کے ذکر کی نوبت نہیں آئی اور پھر یہی واقعہ بیداری میں پیش آیا، اس پر پھر آپ کو وہ اپنا خواب یاد آیا تو آپ اس خواب کا تذکرہ فرمایا، حضرت عائشہؓ روایت کر رہی ہیں بیداری والا واقعہ اور ابن عمرؓ روایت فرما رہے ہیں خواب والا واقعہ لہذا کوئی تعارض نہیں لیکن اس جواب پر تکرار و جی کا اشکال ہوگا کہ ایک ہی معاملہ میں دو بار نزول وحی کیوں ہوا، اسلئے بہتر دوسرا جواب ہے وہ یہ کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں تو خواب کی تصریح ہے اور اس حدیث عائشہؓ میں بیداری کی کوئی تصریح نہیں تو ہم اس حدیث عائشہؓ کو بھی خواب کے قصہ پر کیوں نہ محمول کر لیں یعنی یہ کہ وہ بھی خواب ہی کا واقعہ بیان فرما رہی ہیں، اور قرینہ اس پر ابن عمرؓ کی روایت ہوگی جس میں خواب کی تصریح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

باب غسل السَّوَالِثِ

(۵)

ترجمۃ الباب کی غرض | اس باب میں دو احتمال ہیں یا تو یہ ماقبل سے متعلق اور اس کا مکملہ جو تب تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب دوسرے کی مسواک کرے تو پہلے اس کو دھوئے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ باب مستقل ہے ماقبل سے متعلق نہیں تو اس صورت میں ترجمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب مسواک شروع کرے تو اول اس کو دھوئے اسی طرح درمیان میں بھی دھوئے بلکہ اخیر میں جب فارغ ہو جائے تب بھی اس کو دھو کر رکھے۔

مضمونِ حدیث | ۱۔ عن عائشہؓ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب مسواک فرماتے تو درمیان میں یا بعد الفراغ مجھ کو مسواک عطا فرماتے تاکہ میں اس کو دھوؤں اور دھو کر پھر آپ کو عطا کروں یا بوجہ فارغ ہونے کے اٹھا کر رکھ دوں، تو وہ فرماتی ہیں کہ میں اس مسواک کو دھونے سے پہلے خود اس کو استعمال کرتی یعنی حضور کے لعاب مبارک سے محظوظ ہونے کے لئے، اس کے بعد اس کو دھوتی اور پھر آپ کو دیتی یعنی فوراً اگر یہ مسواک کا دینا درمیان میں تھا یا دوسرے وقت میں اگر یہ دینا بعد الفراغ تھا، حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ظاہر

ہے، ادب یہی ہے کہ مسواک دھونے کے بعد شروع کی جائے۔

کیا زوجہ کے ذمہ خدمت زوج واجب ہے | قولہ لا غلٹنا حضرت شیخ کے حاشیہ
بذل میں ابن رسلان سے نقل کرتے ہوئے

ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے زوجہ کے ذمہ خدمت زوج ہے وہ فرماتے ہیں لیکن امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے ذمہ شوہر کی خدمت واجب نہیں اس لئے کہ عقد کا تعلق استمتاع بالوطی سے ہے نہ کہ خدمت سے۔ اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر خدمت زوج قضاءً تو واجب نہیں البتہ دیناً واجب ہے پس اگر وہ خدمت نہیں کرتی تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک شوہر پر اس کے لئے صرٹ خشک روٹی بغیر سالن کی واجب ہے، سالن دینا واجب نہیں ہے، شامی میں اس کی تصریح ہے (جیسی کرنی ویسی بھرنی) اور یہی مذہب بعینہ حنا بلہ کا ہے جہاں کہہ میں ہے، البتہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معمولی اور ہلکی خدمت تو واجب ہے جیسے عجن اور کنس آٹا گوندھنا، جھاڑو دینا وغیرہ دون الغزل والطن یعنی خدمت شادہ جیسے سوت کا تنا اور ہلکی میں آٹا پیسنا وغیرہ واجب نہیں، اور بعض مالکیہ نے یہ تفصیل بیان کی کہ زوجہ تین طرح کی ہیں، بہت اعلیٰ اونچے خاندان کی اس پر کسی قسم کی خدمت واجب نہیں اور متوسط اس پر معمولی خدمات واجب ہیں جیسے کھانا سامنے لاکر رکھنا، پانی پیش کرنا، بستر بچانا لیکن لطیف اور کنس جیسے کام اس پر واجب نہیں، جو زوجہ ادنیٰ اور گھٹیا درجہ کی ہو اس پر لطیف و کنس جیسی خدمات تو واجب ہیں لیکن جن میں زیادہ مشقت ہو جیسے غزل و طن وہ اس پر بھی واجب نہیں۔

باب السَّوَالِ مِنَ الْفِطْرَةِ

۳۵

یہ ترجمہ یہ سمجھئے کہ بلفظ الحدیث ہے، ترجمہ الباب کی غرض میں یا تو یہ کہا جائے کہ مسواک کی اہمیت اور فضیلت بیان کرنا مقصود ہے یا یہ کہ حکم شرعی بیان کرنا مقصود ہے یعنی سنت ہے واجب یا فرض نہیں ۱۔ عن عائشۃ..... عشر من الفطرة الخ عشر ترکیب میں یا تو موصوف محذوف کی صفت ہے۔

یعنی خصال عشر من الفطرة۔ یا اس کا مضاف الیہ محذوف ہے یعنی عشر خصال۔

فطرة کی تفسیر میں شراح کے اقوال | فطرة کی تفسیر میں اختلاف ہے، یا اس سے مراد دین ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے فطرة الله

التي فطر الناس عليها الآية اس آیت میں فطرة سے مراد دین ہے امام صاحب سے بھی یہی منقول ہے

کہ مسواک من سنتہ الدین ہے، وضو یا نماز کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ گذر چکا یا فطرۃ سے مراد فطرۃ سلیمہ اور طبع سلیم ہے یعنی دس چیزیں صاحب فطرۃ سلیمہ کی خصلتیں ہیں جو لوگ طبع سلیم رکھتے ہیں ان کی عادات و خصال میں سے ہیں اور اصحاب فطرۃ سلیمہ کے اولین مصداق تو حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہی ہیں کہ ان کے مزاج اور طبیعت کی سلامتی و اعتدال اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے ان کا اس میں کوئی ہمسر نہیں ہو سکتا ہے ثم الاقرب فالاقرب اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد سنت ابراہیمی ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ وَاذْهَبْ إِلَىٰ اِهْرَافِهِمْ رَبَّنَا بِكُلِّ صِرَاطٍ فَاتْمِمْہُمْ میں کلمات سے مراد یہی خصالِ فطرت ہیں جو حدیث میں مذکور ہیں۔

میں کہتا ہوں اس سے ان خصالِ فطرت کی فضیلت و اہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو نبوت مقدرہ عطا فرمانے سے پہلے ان خصال کا مکلف فرمایا اور جب ان کی جانب سے تکمیل و تعمیل ہو گئی تب ہی ان کو نبوت عطا ہوئی، اور علم سے مقصود عمل ہی ہے، لہذا ہم سب کو بھی اپنی پوری زندگی میں ان خصالِ فطرت کا اہتمام چاہئے۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ان خصال میں اکثر ایسی ہیں جو علماء کے نزدیک واجب نہیں اور بعض ایسی

خصالِ فطرت کا حکم

ہیں جن کے وجوب اور سنیت میں اختلاف ہے جیسے ختان، ابن العربیؒ نے شرح موطا میں لکھا ہے کہ میرے نزدیک یہ خصالِ خمسہ جو حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں مذکور ہیں (جو ہمارے یہاں آگے آرہی ہے) سب کی سب واجب ہیں، اس لئے کہ اگر کوئی شخص ان کو اختیار نہ کرے تو اس کی شکل و صورت آدمیوں کی کسی باقی نہیں رہے گی، لیکن اس پر ابو شامہؒ نے ان کا تعقب کیا ہے کہ جن اشیاء سے مقصود اصلاح ہیئت اور نظافت ہو وہاں امرایہ بجا ہی کی حاجت نہیں، بلکہ صرف شارع علیہ السلام کی طرف سے اس طرف توجہ دلانا کافی ہے۔

یہ حدیث اسی طرح یعنی بلفظ عشر من الفطرۃ مسلم میں بھی وارد ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس حدیث کو نہیں لیا، امام بخاریؒ نے

حدیث عائشہ عشر من الفطرۃ کی جامعیت کے باوجود امام بخاریؒ نے اس کی کیوں نہیں لیا؟

اپنی صحیح میں ابو ہریرہؓ کی حدیث کو لیا ہے جس میں ہے الفطرۃ خمسۃ الختات والاستعداد وقصۃ الشارب وتفہیم الاظفار ونفق الابطۃ لیکن ظاہر ہے کہ اس حدیث عائشہؓ کی افادیت زائد ہے اس میں بجائے پانچ خصلتوں کے دس خصلتیں ذکر فرمائی گئی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے

اس حدیث کو نہیں لیا؟ علامہ زیلعیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث میں دو علتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی سند میں مصعب بن شیبہ راوی ہے جو شکم فیہ ہے، دوسری علت یہ کہ اس کی سند میں اضطراب ہے اس لئے کہ اس حدیث کو مصعب بن شیبہ سے مسنداً نقل کر رہے ہیں اور سلیمان تمیمی نے اس کو طلق بن حبیب سے مرسلً نقل کیا ہے۔ ان ہی دو علتوں کی وجہ سے امام بخاریؒ نے اس کی تخریج نہیں فرمائی طلق کی یہ حدیث مرسل نسائی شریف میں ہے، انھوں نے اس حدیث کو دونوں طرح ذکر کیا ہے مسنداً اور مرسلً اسی طرح امام ابوداؤدؒ نے آگے چل کر طلق کی اس حدیث مرسل کو تعلیقاً ذکر فرمایا ہے جیسا کہ آگے اس باب کے اخیر میں آ رہا ہے۔

خصالِ فطرۃ کی تعداد میں روایات کا اختلاف اور اس کی توجیہ

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہو گیا کہ ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے خمس من الفطرۃ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے عشر من الفطرۃ اور بعض روایات

میں تین کا ذکر ہے۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں صرف تین ہی مذکور ہیں، حلق العانة تقليم الاظفار وقص الشارب جواب یہ ہے کہ ذکر الفلعل لاینافی الکثیر اور دوسرے لفظوں میں کہیے مفہوم العدد یس مجتہد یعنی جہاں دس سے کم بیان کی گئی ہیں بلکہ خود دس میں بھی انحصار مقصود نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ منجملہ خصال فطرۃ کے اتنی ہیں، ہر جگہ منجملہ ہی مراد ہے خواہ اس کے ساتھ دس کا عدد ذکر کیا گیا ہو یا پانچ کا یا تین کا، لفظ الفطرۃ سے پہلے جو من ہے وہ اسی طرف مشیر ہے، ہاں! اگر ہر جگہ حصر مقصود ہوتا تب یقیناً تعارض تھا، باقی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب موقع اور حسب حاجت ان خصال کو بیان فرمایا جہاں صرف تین کا ذکر کرنا مناسب خیال فرمایا وہاں تین اور جہاں اس سے زائد مناسب سمجھا وہاں اس سے زائد بیان فرمایا، فصحاء وبلغاء کے کلام میں ان سب چیزوں کی رعایت ہوا کرتی ہے، اور آپ سے بڑا فیصح وبلغ کون ہوگا۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مقصود اگرچہ حصر ہے لیکن شروع میں آپ کو تین کا علم دیا گیا تو آپ نے تین بیان فرمائیں پھر آپ کو مزید دو کا علم دیا گیا تو آپ نے پانچ بیان فرمائیں پھر آپ کے علم میں اور اضافہ ہوا تو دس بیان فرمائیں، تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ پانچ اور تین کا حصر حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر ادعائی ہے مبالغہ کے لئے جیسا کہ اس حدیث میں ہے الدین النصیحة العج عرفتہ تو جہاں جن خصلتوں کے بیان کی زائد ضرورت سمجھی آپ نے وہاں ان ہی کو حصر کے ساتھ بیان فرمایا گویا یہ سمجھیے کہ بس خصالِ فطرۃ یہی ہیں،

حافظ فرماتے ہیں کہ ابن العربیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مختلف روایات کو جمع کرنے سے خصالِ فطرۃ تیس

تک پہنچ جاتی ہیں، اس پر حافظ نے اشکال کیا کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ خاص لفظ فطرۃ کے اطلاق کے ساتھ تیس خصال وارد ہیں تب تو ایسا نہیں ہے اور اگر مراد مطلق خصال ہے تب تیس میں بھی انحصار نہیں بلکہ اس سے بہت زائد ہو جائیں گی،

قصّ الشارب میں روایات مختلفہ کی توجیہ اور مذاہب ائمہ

قولہ قصّ الشارب شارب کے بارے میں چند الفاظ آئے ہیں، لفظ قص، لفظ جز اور لفظ احفاء اور لسانی کی ایک روایت میں بلفظ حلق بھی وارد ہوا ہے، سب سے کم درجہ قص ہے جس

کے معنی ہیں موٹا موٹا کاٹنا، یہ دراصل مقص سے ہے جس کے معنی مقرر فیض یعنی قینچی کے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے یعنی قینچی سے موٹا موٹا کاٹنا، اس سے زائد درجہ احفاء کا ہے یعنی مبالغہ فی القص باریک کاٹنا، اس سے بھی اگلا درجہ حلق کا ہے، استرہ سے بالکل موٹہ دینا، ایک تطبیق کی شکل تو یہی ہو گئی کہ مختلف درجات بیان کئے گئے، ادنیٰ یہ ہے، اوسط یہ ہے، اعلیٰ یہ ہے، بعض نے تطبیق میں الروایات اس طرح کی کہ قص کے اندر تھوڑا سا مبالغہ کر دیکجے وہی احفاء ہو جاتا ہے اور اسی احفاء کو کسی نے مبالغہ کر کے حلق سے تعبیر کر دیا، یہ تو جوا ہے الفاظ روایات کے اختلاف کا، یہی بات کہ فقہاء کیا فرماتے ہیں،

سوغلامہ اس اختلاف کا یہ ہے کہ رائج عندنا واحسنہ احفاء یعنی مبالغہ فی القص ہے، جیسا کہ طحاوی وغیرہ میں ہے اور در مختار میں ہے کہ حلق شارب بدعت ہے، اور کہا گیا ہے کہ سنت ہے، چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ القص حسن والحق سننا دھوا حسن من القص اور انھوں نے پھر اس کو ہمارے ائمہ ثلاثہ یعنی امام صاحب وصاحبین تینوں کی طرف منسوب کیا ہے، اور ائمہ کہتے ہیں میں نے امام احمد کو دیکھا کہ وہ احفاء شدید کرتے تھے اور فرماتے تھے انما ولی من القص امام شافعی و امام مالک کے نزدیک رائج قص ہے چنانچہ ابن حجر کی شافعی فرماتے ہیں اتنا کاٹنا جائے کہ شقۃ علیا کی حُمرة ظاہر ہونے لگے اور بالکل جڑ سے بال نہ اڑائے، امام نوویؒ نے بھی احفاء سے منع کیا ہے اسی طرح امام مالک سے منقول ہے کہ احفاء میرے نزدیک مُثَلَد ہے نیز جو شارب کا احفاء کرے اس کی پٹائی کی جائے حلق کے بارے میں انھوں نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔

قولہ اعفاء اللحية، ارسال لمحیہ یعنی ڈاڑھی کو چھوڑے رکھنا اور بڑھانا، اتخاذ لمحیہ مذاہب اربعہ میں واجب ہے اور اس میں مشرکین اور مجوس کی مخالفت ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ڈاڑھی رکھنا تشریفاً تھا محض عادت نہ تھا جیسا کہ بعض گمراہ کہہ دیا کرتے ہیں اور اس حدیث میں تو تصریح ہے کہ اعفاء لمحیہ فطرت سے ہے

اور فطرت کے معنی پہلے گزر چکے تمام انبیاء سابقین کی سنت یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان انبیاء کی سیرت کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے ارشاد ربانی ہے۔
فَیْهِذَا هُوَ اقْتَدِهْ الْاٰیَةَ اور خلقِ لحمیہ جملہ مذاہب اربعہ میں حرام ہے، صاحب منہل جو علماء ازہر میں سے ہیں انہوں نے منہل میں جملہ مذاہب کی معتبر کتابوں کی عبارتیں نقل کی ہیں جو خلقِ لحمیہ کے حرام ہونے پر دال ہیں اور دیکھئے! وہ یہ مسئلہ جامع ازہر میں بیٹھ کر لکھ رہے ہیں جہاں کے بہت سے علماء اس میں غیر محتاط ہیں، فجزاه اللہ احسن الجزاء

یہاں پر ایک مسئلہ یہ ہے کہ داڑھی کی مقدار شرعی کیا ہے؟
جواب یہ ہے کہ عند الجہور ومنہم الائمۃ الثلاثہ اس کی مقدار بقدر قبضہ ہے جس کا مأخذ فعل ابن عمر ہے کہ وہ مازاد علی القبضہ کو کرتے تھے جیسا کہ امام بخاری نے اس کو کتاب اللباس میں تعلیقاً ذکر فرمایا اور امام محمد نے موطا محمد میں اس کو ذکر فرما کر وجہ فاخذ تحریر فرمایا ہے اب یہ کہ مازاد علی القبضہ کا حکم کیا ہے، سو جاننا چاہئے کہ جہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کی ایک روایت یہ ہے کہ مازاد علی القبضہ کو تراش دیا جائے، اور یہ تراشنا ہمارے یہاں ایک قول کی بنا پر صرف جائز اور مشروع ہے اور ایک قول کی بنا پر واجب ہے شافعیہ مطلقاً اعفار کے قائل ہیں، اخذ مازاد کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ ابن رسلان نے شافعیہ کا مذہب بیان کیا ہے، نیز انہوں نے کہا ہے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده کی حدیث انما علیہ الصلوۃ والسلام کان یأخذ من اطراف لعینہ ضعیف ہے اور فروغ مالکیہ وحنابلہ میں لکھا ہے کہ زیادۃ فی الطول یعنی داڑھی کا طول فاحش تشویہ الخلقۃ یعنی صورت کے بگاڑ کا باعث ہے اور لکھا ہے کہ حدیث میں اعفار سے مقصود مطلق اعفار نہیں ہے بلکہ مجوس اور ہنود کی طرح کاٹنے سے روکنا مقصود ہے۔

قولہ السواک اس پوری حدیث کو ذکر کرنے سے یہی جُزء مقصود بالذات ہے بخاری شریف میں جس باب میں لمبی چوڑی حدیث آتی ہے تو جب حدیث میرا وہ لفظ آتا ہے جو مقصود بالذکر ہوتا ہے تو وہاں بین السطور میں آپ محشی کی جانب سے لکھا ہوا دیکھیں گے فیہ الترجمۃ تو اسی طرح یہاں ہم لفظ السواک پر کہہ سکتے ہیں فیہ الترجمۃ۔

قولہ الاستنشاہ بالماء ان کا مقابل یعنی مضمنہ آگے آرہا ہے۔

مضمنہ واستنشاہ کے حکم میں اختلاف ائمہ
مضمنہ اور استنشاہ کے حکم میں اختلاف
ہے شافعیہ و مالکیہ کے یہاں دونوں وضو

اور غسل دونوں میں سنت ہیں اور حنابلہ کے یہاں دونوں دونوں میں واجب ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ مضمضہ سنت اور استنشاق واجب ہے چنانچہ ترمذی میں ہے امام احمد فرماتے ہیں الاستنشاق اذکد من المضمضۃ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ابوداؤد میں لقیط بن صبرہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے وما یغنی فی الاستنشاق الا ان تکلک صاعاً اور حنفیہ کے یہاں فرق ہے وضو میں دونوں سنت اور غسل میں دونوں واجب ہیں، اور اس فرق کی وجہ شرح وقایہ میں دیکھنی چاہئے، ظاہری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں آیت وضو میں صرف غسل وجہ کا حکم مذکور ہے، مضمضہ اور استنشاق اس سے خارج ہے کیونکہ وجہ کہتے ہیں ما تقع بہا المواجهۃ یعنی گفتگو اور خطاب کے وقت جو چیز سامنے ہو اور داخل انف و فم کا حال یہ نہیں ہے، بخلاف غسل کے اس میں مبالغہ فی التطہیر کا حکم ہے چنانچہ ارشاد ہے وان کنتم جنبا فامطہروا الاۃ یعنی اگر تم جنبی ہو تو حتی الامکان تمام بدن کی طہارت حاصل کرو، اور داخل انف و فم کی تطہیر حد امکان میں داخل ہے، لہذا اس کا دھونا بھی ضروری ہوگا۔

قولہ تص الاظفار اور بعض روایات میں تقليم الاظفار کا لفظ ہے، علماء نے لکھا ہے کہ تقليم الاظفار جس طرح بھی کیا جائے اصل سنت ادا ہو جائیگی، اس میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہے لیکن بعض فقہاء نے اس کی ایک خاص ترتیب لکھی ہے وہ یہ کہ ابتداً دائیں ہاتھ کی سبٹہ سے کی جائے پھر وسطی پھر بنصر، پھر خنصر، پھر ابہام، اس کے بعد بائیں ہاتھ کی ابتداً خنصر سے کی جائے مسلسل ابہام تک، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی سبٹہ سے ابتداً کی جائے خنصر تک اور ابہام کو چھوڑ دیا جائے پھر بائیں ہاتھ کی خنصر سے ابہام یسری تک اور پھر اخیر میں دائیں ہاتھ کا ابہام تاکہ ابتداً بھی دائیں سے ہو اور اختتام بھی دائیں پر، اور رطلین میں ترتیب یہ ہے کہ تقليم کی ابتداً دائیں پاؤں کی خنصر سے کی جائے اور مسلسل کرتے چلے آئیں خنصر یسری تک۔

بعض محدثین جیسے حافظ ابن حجر اور ابن ذریق العید وغیرہ نے تقليم الاظفار کی اس کیفیت مخصوصہ کے استحباب کا انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت روایات میں کہیں نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اس کی اولویت و افضلیت کا اعتقاد بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ استحباب بھی ایک حکم شرعی ہے جو محتاج دلیل ہے۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ طحاوی میں لکھا ہے جمعہ کی نماز سے پہلے تقليم الاظفار مستحب ہے، نیز یہ بھی کی ایک روایت میں ہے کان علیہ الصلوۃ والسلام یُقَلِّمُ اَظْفَارَهُ وَیُشَارِبُ قَبْلَ الْجُمُعَةِ (جمع الوسائل) احقر کہتا ہے کہ علامہ سیوطی کا ایک رسالہ ہے

ثور السعة في خصائص الجمعية. جس میں انھوں نے جمعہ کے دن کی مثلاً خصوصیات ذکر فرمائی ہیں اس میں ایک روایت یہ ہے کہ جمعہ کے روز تعلیم افکار میں شفا رہے۔

قولہ غسل البراحیہ بر اجم بر جمتہ کی جمع ہے بمعنی عقود الاما۔ یعنی انگلیوں کے جوڑ اور گرہیں اس کی خصوصیت اس لئے ہے کہ یہاں پر شکن ہونے کی وجہ سے میل جم جاتا ہے، لہذا اس کا تعاد اور خبر گیری رکھنی چاہئے، علماء نے لکھا ہے جسم کے وہ تمام مواضع جہاں پسینہ اور میل جمع ہو جاتا ہے وہ سب اسی حکم میں ہیں جیسے اصول فحذین اور البطین، کانوں کا اندرونی حصہ اور سوراخ وغیرہ، نیز یہ ایک مستقل سنت ہے وضو کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

قولہ نتف الابط یعنی بغلوں کے بال اکھاڑنا، اس سے معلوم ہوا کہ اصل ابط میں نتف ہے نہ کہ حلق گو جائز حلق بھی ہے کیونکہ مقصود ازالہ شعر ہے وہ اس سے بھی حاصل ہو جاتا ہے لیکن اولیٰ وہ ہے جو حدیث میں وارد ہوا ہے، اگر کوئی شخص شروع ہی سے اس کی عادت ڈال لے تو پھر اکھاڑنے میں تکلیف نہیں ہوتی، ہاں! ایک آدھ مرتبہ استعمال حدید کے بعد جڑیں مضبوط ہو جانے کی وجہ سے نتف میں تکلیف ہوتی ہے۔

منقول ہے کہ ایک باریونس بن عبد الاعلیٰ امام شافعی کی خدمت میں گئے، اس وقت ان کے پاس

حضرت امام شافعی کا ایک واقعہ

حلق بیٹھا تھا جو طلق ابط کر رہا تھا تو حضرت امام شافعی نے ان کو دیکھ کر جرحہ فرمایا اعلیٰ ان السنۃ النتف و لکن لا اتونی علی الوجع کہ ہاں! میں جانتا ہوں مسنون نتف ہے لیکن اس میں جو تکلیف ہوتی ہے وہ مجھ کو برداشت نہیں ہے، یہ گویا ان کی طرف سے نتف نہ اختیار کرنے کی معذرت تھی، معلوم ہوا کہ علماء کو مستحبات کی بھی رعایت کرنی چاہئے اس لئے کہ وہ عوام کے لئے مقتدی ہوتے ہیں، بلا کسی عذر اور خاص وجہ کے ترک مستحب بھی نہ چاہئے، واللہ الموفق۔

قولہ حلق العانة، زیر ناف بال صاف کرنا، عانة کی تفسیر میں تین قول ہیں۔ ۱۔ زیر ناف بال، ۲۔ وہ حصہ جس پر بال اگتے ہیں جس کو پیڑ کہتے ہیں، ۳۔ ابو العباس ابن سیرج سے منقول ہے کہ عانة سے مراد وہ بال جو حلقہ دہر کے ارد گرد ہوں لیکن یہ قول شاذ ہے البتہ حکم یہی ہے کہ ان بالوں کو بھی صاف کرنا چاہئے، اور بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے حق میں بجائے حلق کے نتف العانة بہتر ہے۔

قولہ انتقا ص الماء یعنی الاستنجاء، انتقا ص الماء کی جو تفسیر یہاں پر مذکور ہے یعنی

استنجا بالماء یہ دیکھ رادی سند کی جانب سے ہے جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے، استنجا بالماء کو انتقام الماء سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ پانی میں قطع بول کی تاثیر ہے کہ وہ قطرات بول کو منقطع کر دیتا ہے اس لئے اس کو انتقام الماء کہتے ہیں گویا مار سے مراد بول اور انتقام سے مراد ازالہ ہے، انتقام الماء کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد انتفاح ہے، چنانچہ ایک روایت میں بجائے انتقام الماء کے انتفاح آیا ہے، انتفاح کے مشہور معنی ہیں رش الماء بالغرض بعد الوضوء کہ وضو سے فارغ ہو کر قطع وسادس کے لئے شرمگاہ سے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا، اور بعض نے انتفاح کے معنی بھی استنجا بالماء کے بیان کئے ہیں، انتفاح کا مستقل باب آنے والا ہے۔

قولہ الا ان تكون المضمضة راوی کہتے ہیں کہ مجھے دسویں چیز یاد نہیں رہی ہو سکتا ہے وہ مضمضہ ہو یہ بظاہر اس لئے کہ استنشاق کے ساتھ عام طور سے مضمضہ ذکر کیا جاتا ہے اور یہاں استنشاق کا ذکر تو آچکا مگر اب تک مضمضہ کا ذکر نہیں آیا، اور بعض شراح نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے دسویں چیز ختان ہو جیسا کہ اگلی روایت میں ہے۔

۲۔ عن عثمان بن یاسر الخ اس باب کی دوسری حدیث ہے، مصنف نے اس باب میں باقاعدہ صرف دو حدیثوں کی تخریج فرمائی ہے، اور باقی بہت سی روایات تعلیقاً ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت عائشہؓ کی، دوسری عمار بن یاسر کی، دونوں حدیثوں میں خصالِ فطرت کی تعیین میں تھوڑا سا فرق ہے، وہ یہ کہ حدیث ثانی میں اعضاءِ لمحیہ مذکور نہیں بلکہ اس کے بجائے ختان مذکور ہے، نیز حدیث ثانی میں انتقام الماء مذکور نہیں اس کے بجائے الانتفاح مذکور ہے، اب دونوں حدیثوں کے ملانے سے خصالِ فطرۃ بجائے ہیں کے گیارہ ہو گئیں، اور انتفاح کی تفسیر میں چونکہ اختلاف ہے سو اگر وہ اور انتقام الماء کو ایک ہی قرار دیا جائے تب تو گیارہ ہی رہیں گی ورنہ بارہ ہو جائیں گی، نیز آگے ابن عباس کی روایت میں ایک اور خصلت کا ذکر آ رہا ہے یعنی الفرق (بالوں میں مانگ نکالنا) تو اب مجموعہ خصالِ فطرۃ کا بارہ یا تیرہ ہو جائیگا

ختان کے حکم میں اختلاف

حکمِ ختان میں اختلاف ہے، تشافعیہ و حنابلہ کے یہاں رجالِ نساء دونوں کے حق میں واجب ہے، حنفیہ کے یہاں ایک قول میں واجب ہے اور ایک قول میں سنت ہے، لیکن ایسی سنت ہے جو شعائرِ اسلام میں سے ہے، اور امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ذکر کے حق میں سنت اور اناتہ کے حق میں مندوب ہے، چنانچہ مندا حمد کی روایت میں ہے الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء۔

قولہ قال موسیٰ عن ابیہ وقال داود عن عمار بن یاسر اس جملہ کی تشریح یہ ہے کہ اس حدیث

کی سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں موسیٰ اور داؤد، دونوں کی سند سلمہ بن محمد تک تو برابر ہے لیکن اس سے آگے سند کیسے ہے اس میں اختلاف ہو گیا وہ یہ کہ موسیٰ کی روایت میں اس کے بعد صرف عن ابیہ ہے اس کے بعد ذکر صحابی نہیں ہے لہذا روایت مرسل ہوگی، اور داؤد کی روایت میں سلمہ بن محمد کے بعد عن ابیہ نہیں ہے بلکہ صرف عن عمار بن یاسر ہے اس صورت میں یہ روایت مرسل تو نہ ہوگی کیونکہ صحابی مذکور ہے لیکن منقطع ہو جائے گی اس لئے کہ سلمہ کا سماع عمار سے ثابت نہیں ہے، حاصل یہ کہ موسیٰ کی روایت مرسل ہے اور داؤد کی روایت منقطع ہے۔

تشریح سند میں دو قول | حضرت سہارنپوریؒ نے بذیل میں اس مقام کی اسی طرح تشریح فرمائی ہے، لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذیل میں لکھا ہے کہ ابن رسلان

شارح ابوداؤد کی رائے یہ ہے کہ عمار کا ذکر تو دونوں کی سند میں ہے، لیکن عن ابیہ کا اضافہ صرف موسیٰ کی روایت میں ہے داؤد کی روایت میں نہیں ہے موسیٰ کی سند اس طرح ہے عن سلمہ بن محمد بن محمد عن ابیہ عن عمار اور داؤد کی سند اس طرح ہے عن سلمہ بن محمد بن محمد عن عمار اس تشریح کے مطابق موسیٰ کی روایت میں کوئی اشکال نہ ہوگا، وہ مرفوع متصل ہوگی مرسل نہ ہوگی، اور داؤد کی روایت البتہ حسب سابق منقطع رہے گی، احقر عرض کرتا ہے کہ حضرت نے بذیل میں سلمہ بن محمد کے ترجمہ میں تہذیب التہذیب کی جو عبارت نقل فرمائی ہے وہ ابن رسلان کی تشریح کے زیادہ موافق ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابوداؤد کی تشریح | قال ابوداؤد در روی نحوۃ عن ابن عباسؓ، اب یہاں سے مصنف بعض روایات تعلیقاً بیان کرتے ہیں، اور مقصود ان تعلیقات

کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ خصال فطرۃ کی تعیین میں روایات میں جو اختلاف ہے وہ سامنے آجائے، ان تعلیقات میں سب سے پہلے ابن عباسؓ کی حدیث موقوف ہے جس کے پورے الفاظ مصنف نے یہاں ذکر نہیں فرمائے، پورے الفاظ اس کے تفسیر ابن کثیر میں بحوالہ مصنف عبدالرزاق اس طرح ہیں وقال خمس فی الرأس وخمس فی الجسد، فی الرأس قص الشارب والمضمضۃ والاستنشاق والسلوک وفرق الرأس، فی الجسد تقصیر الاظفار وحلق العانة والختان وتنقیۃ الابیط والاستنجاء بالماء یعنی دس چیزوں میں سے پانچ کا تعلق رأس سے ہے اور وہ پانچ وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں اور باقی پانچ کا تعلق سر کے علاوہ باقی بدن سے ہے البتہ ابن عباسؓ نے اعفاء لجمہ کے بجائے فرق کو ذکر کیا ہے، فرق مقابل ہے سذل کا جس کا مطلب یہ ہے کہ سر کے بالوں کے دو حصے کر کے مانگ

نکاحاً، اس کی تفصیل کتاب اللباس میں آئے گی۔

قال ابو داؤد و ردی غوث حدیث حشاد الخ یہاں پر حماد سے وہ حماد مراد ہیں جو حدیث عمار کی سند میں اوپر مذکور ہیں یہ تین تعلیقات ہیں ایک طلق بن حبیب کی، دوسری مجاہد کی، تیسری بکر بن عبد اللہ المزنی کی، قولہم یعنی ان لوگوں نے ان روایات کو مرفوعاً نہیں ذکر کیا بلکہ موقوفاً بیان کیا ہے و لم یذکر داء اعفاء اللعینۃ اور ان تینوں روایات میں بھی اعفاء لہجہ کا ذکر نہیں ہے جس طرح ابن عباسؓ کی روایت میں نہ تھا، آگے فرماتے ہیں کہ البتہ ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث مرفوعہ میں اعفاء لہجہ مذکور ہے۔

قولہ عن ابراہیم النخعی غوث یہ چوتھا اثر ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس میں بھی اعفاء لہجہ مذکور ہے

سوماصل یہ ہوا کہ مصنفؒ نے اولاً اس باب میں حدیث عائشہؓ و عمارؓ کو ذکر کیا، اس کے بعد ابن عباسؓ کی حدیث موقوفہ تعلیقاً لائے پھر اس کے بعد تین آثار لائے، اثر طلق و مجاہد و بکر، پھر اس کے بعد حدیث ابو ہریرہؓ مرفوعاً کو تعلیقاً ذکر فرمایا اور اس کے بعد اخیر میں اثر نخعی کو لائے، اب اس مجموعہ میں تین حدیث تو مرفوعہ ہوتیں اور ایک حدیث موقوفہ یعنی ابن عباسؓ کی اور چار آثار تابعین، کل آٹھ روایات ہو گئیں، جن میں سے چار میں اعفاء لہجہ مذکور ہے اور باقی چار میں نہیں ہے، اور ان تمام روایات میں خصال فطرۃ کی مجموعی تعداد ایک صورت میں بارہ اور ایک صورت میں تیرہ ہوگی جیسا کہ پہلے بھی گزر چکا ہے۔

روایات الباب کی تعیین اور ان کا خلاصہ

فائدہ :- باننا چاہئے کہ مصنفؒ نے طلق کی روایت شروع باب میں مسنداً ذکر فرمائی ہے جس کے راوی مصعب بن شبیبہ ہیں، وہ روایت تو ہے مرفوعہ، اور دوسری روایت طلق کی وہ ہے جس کو یہاں تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں، اور یہ موقوفہ ہے، مصنفؒ نے روایت طلق کا اختلاف تو ذکر فرمایا لیکن ان میں سے کسی ایک کی ترجیح سے تعرض نہیں کیا بلکہ سکوت فرمایا ہے۔

امام نسائی اور امام ابو داؤد کی رائے میں اختلاف

ابنۃ امام نسائیؒ نے طلق کی روایت مرفوعہ کو جس کے راوی مصعب ہیں ذکر کرنے کے بعد طلق کی روایت موقوفہ جس کے راوی سلیمان تیمی ہیں، اس کو ترجیح دی ہے اور فرمایا مصعب منکر الحدیث تو گویا امام نسائیؒ اور امام ابو داؤدؒ کی تحقیق میں

لے بلکہ مقطوعہ اس لئے کہ طلق تابعی ہیں انہوں نے اس حدیث کو اپنی طرف سے ذکر کیا ہے کسی صحابی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے نفی النسائیؒ ۲۴۲
عن المعتمر بن سلیمان عن ابیہ قال سمعت طلحاً یذکر عشرۃ من الفطرۃ السواک وقص الشارب الخ ۱۳

اختلاف ہو گیا۔ مصنف کے نزدیک بظاہر دونوں صحیح ہیں اور امام نسائی کے نزدیک صرف روایت موقوفہ لیکن اس میں امام مسلم امام ابو داؤد کے ساتھ ہیں اس لئے کہ امام مسلم نے بھی طلق کی روایت مرفوعہ کی اپنی صحیح مسلم میں تحریر فرمائی جس کی وجہ یہ ہے کہ مصعب امام مسلم کے نزدیک ثقہ ہیں جیسا کہ علامہ زیلعی کے کلام سے اس باب کے شروع میں گذر چکا ہے بذیل میں بھی حضرت کے کلام خلاصہ یہی ہے۔

باب السَّوَالِكِ لِمَنْ قَامَ بِاللَّيْلِ

(۱)

۱۔ عن حذیفۃ..... یشوص فاه بالسواک یشوص بمعنی یدلک یعنی اپنے منہ کو مسواک سے رگڑتے تھے۔ یا بمعنی یغسل اور تیسری تفسیر اس کی یُنَقِّی ہے تنقیہ سے۔ بمعنی صاف کرنا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اٹھتے تھے تو مسواک کے ذریعہ اپنے منہ کو صاف کرتے تھے۔ یہ روایت مطلق ہے مسلم شریف کی روایت میں ہے اذ اقام لیلتہ جَدَّ یعنی آپ جب رات میں نماز تہجد کے لئے اٹھتے، مصنف نے چونکہ ترجمہ کو بھی مطلق رکھا ہے اس لئے اس کی مناسبت سے حدیث بھی مطلق ہی لائے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو عام رکھا جائے یعنی جو شخص رات میں بیدار ہو اور اٹھے خواہ اس کا ارادہ نماز پڑھنے کا ہو یا نہ اس کے لئے مسواک مستحب ہے چنانچہ یہ پہلے آچکا کہ فقہاء نے بھی عند القيام من النوم مسواک کو مستحب لکھا ہے۔

۲۔ عن علی بن مزید عن ام محمد الخ علی بن زید ام محمد کے ربیب ہیں، وہ اپنی سوتیلی ماں ام محمد سے روایت کر رہے ہیں۔

۳۔ عن جدۃ عبد اللہ بن عباس قال بیث لیلۃ الخ حضرت عبد اللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات حضور کے پاس رہ کر گزاری، یہ اس رات کا قصہ ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابن عباس کی خالہ حضرت میمونہؓ کے یہاں تھے، چنانچہ روایات میں آتا ہے بیث عند خالتی میمونۃ و حضرت میمونہ ابن عباس کی خالہ اس طرح ہیں کہ ابن عباس کی والدہ ام الفضل بنت الحارث حضرت میمونہ بنت الحارث کی بہن ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ نے حضور کے پاس رہ کر کیوں رات گزاری تھی؟ وہ اس لئے کہ انھوں نے یہ چاہا کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دن کے اعمال و عبادات ہیں معلوم ہوتے رہتے ہیں اسی طرح آپ کے شب کے معمولات استراحت اور عبادت معلوم ہو جائیں اس لئے انھوں نے پوری رات

آپ کے پاس بیدار رہ کر گزاری، غور کا مقام ہے! حضرت ابن عباسؓ کی اس وقت عمر ہی کیا تھی کس تھے، اس لئے کہ حضور کے وصال کے وقت ان کی عمر تقریباً بارہ سال تھی، اور اس کم عمری کے باوجود طلب علم اور تحصیل علم کے شوق کا یہ عالم تھا!

من طلب العلم سبھا للیالی

ذو لشدوا تری یعنی او تر بشدت جیسا کہ ابواب قیام اللیل میں اس کی تفسیر ہے، یہ حدیث تو دراصل تہجد کی روایت ہے اسی لئے مصنف تہجد کے ابواب میں اس کو لائیں گے چونکہ اس روایت میں مسواک عند الوضوء کا ذکر تھا اس لئے مصنف یہاں مسواک کی مناسبت سے لائے۔

مبیت ابن عباسؓ والی روایت میں تخلل نوم بین الرکعات

اس روایت میں تہجد کی مع وتر کے کل نورکعات مذکور ہیں، نیز اس روایت میں ایک نئی سی بات تخلل نوم بین الرکعات مذکور ہے یعنی یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شب میں تہجد کی نماز مسلسل ادا نہیں فرمائی بلکہ ہر دو رکعت کے بعد استراحت فرماتے اور ہر مرتبہ وضوء مسواک فرما کر اس طرح متعدد مرتبہ میں تہجد کو پورا کیا، حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث بخاری شریف میں دسیوں جگہ ہے اور بخاری کی کسی روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آپ نے ہر دو رکعت کے بعد آرام فرمایا ہو اور بار بار وضوء فرمایا ہو، لہذا اس روایت کو مشہور روایات کے خلاف ہونے کی بنا پر شاذ کہا جائیگا ابو داؤد کی یہ روایت اسی طریق اور سند سے مسلم شریف میں بھی ہے وہاں بھی اسی طرح تخلل نوم واقع ہوا ہے، اسی لئے امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ دونوں نے اس روایت پر کلام کیا ہے، امام نوویؒ نے فرمایا کہ اس روایت میں دو باتیں خلاف مشہور ہیں، ایک تخلل نوم، دوسرے تعداد رکعات، اس لئے کہ مبیت ابن عباسؓ والی روایات میں مشہور گیارہ یا تیرہ رکعات ہیں، اور یہاں پر صرف نو رکعات ہیں، اسی طرح دارقطنی نے مسلم شریف کی جن روایات پر نقد کیا ہے یہ روایت بھی ان میں شامل ہے اور فتح الباری میں حافظ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، مگر بذل میں حضرت سہارنپوریؒ نے امام نوویؒ وغیرہ کے اس نقد کو تسلیم نہیں فرمایا ہے، میرے خیال میں شرح کا اشکال اور نقد صحیح ہے، اور اس اختلاف روایت کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا اس وجہ سے مشکل ہے کہ یہ ساری گفتگو مبیت ابن عباسؓ والی حدیث میں

لے اس حدیث اور قصہ کے علاوہ نسائی ۲۴۲ پر ایک روایت میں یعلیٰ بن ملک کی حدیث ام سلمہ سے اور اسی طرح حمید بن عبد الرحمن بن عوف کی روایت صحابی مبہم سے ہے، ان دونوں میں تخلل نوم بین الرکعات موجود ہے، (بقیہ مرآۃ)

ہو رہی ہے مطلق صلوٰۃ اللیل میں نہیں ہو رہی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مہیت ابن عباس کے قصہ میں تعدد نہیں ہے۔ وہ صرف ایک ہی بار پیش آیا، کما قال الحافظ رحمہ اللہ، جانتا چاہئے کہ اس واقعہ میں بار بار وضو اور مسواک کا تذکرہ ہے لیکن مسواک وضو کے ساتھ مذکور ہے عین قیام الی الصلوٰۃ کے وقت مذکور نہیں قائل۔

قال ابو داود و داہ ابن فضیل عن حصین بن حصین او پر سند میں آچکے ہیں وہاں پر ان کے شاگرد ہشیم تھے، اب مصنف فرما رہے ہیں کہ اس روایت کو حصین سے جس طرح ہشیم روایت کرتے ہیں اسی طرح محمد بن فضیل بھی روایت کرتے ہیں اور دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ہشیم کی روایت میں شک کے ساتھ آیا تھا حتی قارب ان یختم السورۃ او ختمہا یہاں ابن فضیل کی روایت میں بغیر شک کے ہے حتی ختم السورۃ۔

۵۔ عن المقدام بن شریح عن ابیہ قال قلت لعائشۃؓ حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے حجرہ میں تشریف لاتے تو سب سے پہلے کیا کام کرتے تو انہوں نے فرمایا کہ سب سے پہلے مسواک فرماتے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت اس حدیث کو بظاہر ترجمۃ الباب کی کوئی مطابقت نہیں ہے، اس لئے کہ ترجمہ ہے سواک لمن قام باللیل اور اس حدیث میں قیام لیل کا کوئی ذکر نہیں ہے بذیل میں اس کا جواب تحریر فرمایا ہے کہ قلمی اور معری نسخوں میں یہ حدیث یہاں پر نہیں ہے لہذا اس حدیث کو یہاں ذکر کرنا ناخین کا تصرف ہے، یہ حدیث یہاں ہونی ہی نہیں چاہئے، اور اگر اس کا یہاں ہونا تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ ہمارے نسخہ میں ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ مطابقت بطریق العموم ہے یعنی آپ کا گھر میں داخل ہونا عام ہے کہ دن میں ہو یا رات میں، لہذا ہو سکتا ہے کہ آپ رات میں بیدار ہو کر گھر میں داخل ہوں تو اس وقت جو یہ مسواک ہوگی اس پر سواک لمن قام باللیل صادق آئے گا۔ بخاری شریف کے تراجم میں بعض موقعوں پر مطابقت اس طریقہ پر بھی ثابت کی جاتی ہے یعنی مطابقت

(بقیہ گذشتہ) لہذا اب یوں کہا جائیگا کہ فی نفسہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تھل نوم بین رکعات التہجد احیاناً ثابت ہے، البتہ مہیت ابن عباس والی روایت میں صحیح عدم تھل نوم ہے، مہیت ابن عباس والی جو روایات سنن ابو داؤد میں آئندہ ابواب صلوٰۃ اللیل میں آ رہی ہیں، بعض میں تھل نوم ہے اور بعض میں نہیں لیکن جن میں نہیں ہے ان کو ترجیح اس لئے ہوگی کہ وہ روایات بخاری کی روایات کے مطابق ہیں۔

بالعموم وبکل المحتمل لیکن اس توجیہ کی محنت موقوف ہے اس بات پر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حالتِ حصر میں خارج بیت رات گزارنا ثابت ہو۔ ایک تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مطابقت بالاولیۃ ہو وہ اس طور پر کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ تھی کہ جب بھی گھر میں داخل ہوتے مسواک فرماتے خواہ نماز پڑھنی ہو یا نہ ہو تو اب ظاہر ہے کہ جب رات میں بیدار ہوں گے اور نماز کا ارادہ فرمائیں گے تو اس وقت مسواک بطریقِ اولیٰ فرمائیں گے یہ جواب صاحب غایۃ القصود نے لکھا ہے

باب فرض الوضوء

اس سے پہلے باب السواک کے ذیل میں اس باب کا حوالہ اور تذکرہ آچکا ہے، وضوء کو غسل پر مقدم کرنے کی وجہ ظاہر ہے کہ وضوء بنسبت غسل کے کثیر الوقوع ہے، ترجمۃ الباب یعنی فرض الوضوء کے لفظوں کے اعتبار سے دو مطلب ہو سکتے ہیں، اول وضوء کی فرضیت کا اثبات اور یہی مقصود ہے، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے، فرض الوضوء بمعنی فرائض الوضوء یعنی وضوء کے اندر کتنی چیزیں فرض ہیں، مگر یہاں پر یہ معنی مراد نہیں ہیں۔

فرض کے لغوی معنی تقدیر اور تعیین کے ہیں یعنی کسی چیز کی مقدار وغیرہ متعین کرنا، اصطلاح فقہاء میں فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت ہو، یہ نہیں کہ جس کا نفس ثبوت دلیل قطعی سے ہو اس لئے کہ بہت سی مستحب بلکہ مباح چیزیں ایسی ہیں جن کا نفس ثبوت دلیل قطعی سے ہے، جیسے وَإِذَا أَحَلَّكُمْ فَاَصْطَلُّوا آئۃ وغیرہ وغیرہ، یہاں پر تین نکات ہیں ۱۔ وضوء کا مآخذ اشتقاق ۲۔ ابتداء مشروعیۃ ۳۔ سبب وجوب، وضوء مشتق ہے وضاء سے، وضاء کے معنی حسن و نظافت کے ہیں، اور شرعی معنی اس کے معلوم ہیں محتاج بیان نہیں۔

وضوء کی فرضیت کب ہوئی؟ جمہور کی رائے ہے کہ وضوء کی فرضیت نماز کے ساتھ ہوئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اور کوئی نماز بغیر وضوء پڑھنا ثابت نہیں، نہ مکہ میں نہ مدینہ میں، البتہ ابن الجہم ایک عالم ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں وضوء کا درجہ سنت کا تھا، فرضیت بعد میں ہوئی، جب وضوء کی فرضیت عند الجہور فرضیت مسلوۃ کے ساتھ ہوئی تو اشکال ہو گا کہ آیت وضوء تو مدنی ہے، جب کہ نماز کی فرضیت مکہ میں قبل البحرۃ ہو چکی تھی، اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وضوء کی فرضیت تو اسی وقت ہو چکی تھی، باقی آیت وضوء کا نزول بعد میں صرف تاکید کے لئے ہوا ہے، فلا اشکال۔

ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ وضو کا سبب وجوب کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک رائج قول کی بنا پر اس سبب وجوب قیام الی الصلوٰۃ بشرط الحدیث ہے اور ظاہر یہ کہ نزدیک سبب وجوب مطلق قیام الی الصلوٰۃ ہے اسی لئے ان کے یہاں ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے پہلے سے حدیث ہو یا نہ ہو، جمہور کی دلیل اس باب کی حدیث ثانی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کا حکم حدیث کے وقت ہے مطلقاً نہیں ہے۔

۱۔ عن ابی الملیح عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یقبل اللہ الخ ابو الملیح اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں ابو الملیح کا نام عامر یازید ہے ان کے والد کا نام اسامہ ہے لہذا اس حدیث کے راوی اسامہ ہوئے، اس حدیث میں دو جز ہیں جزء اول کا تعلق ستر سے ہے، جزء ثانی کا نماز اور طہارت سے ہے، مصنف کا مقصود جزء ثانی ہے۔

غُلُوْلُ بضم الغین ہے جس کے مشہور معنی مال غنیمت میں خیانت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا استعمال مطلق خیانت میں بھی ہوتا ہے، قول اول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ مال غنیمت کے خیانت کی تخصیص کی وجہ کیا ہے؟ اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ غنیمت کی قید آپ نے مناسبت مقام کی وجہ سے لگائی ہے یعنی جس موقع پر آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی ہو اس کا تعلق اضافہ ہی ہو کہ مال غنیمت کا حکم بیان کیا جائے، یا دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب مال غنیمت میں خیانت کرنا حرام ہے، جس میں آدمی کا خود اپنا حصہ بھی ہوتا ہے تو دوسرے کے مال میں خیانت کرنا بطریق اولیٰ حرام ہوگا، گویا یہ قید احترازی نہیں بلکہ اثبات الحکم بطریق الادویۃ کے لئے ہے۔

صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت کا شرط ہونا
قولہ ولا صلوٰۃ بغير طہور، صلوٰۃ نکرہ تحت النفی ہے یعنی کوئی بھی نماز فرض ہو یا نفل وہ بغیر طہارت کے قبول نہیں ہے، اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت بھی داخل ہے یا نہیں، جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں دونوں داخل ہیں، شعبی اور محمد بن جریر طبری کے نزدیک دونوں داخل نہیں ہیں، اور حضرت امام بخاری کے نزدیک صلوٰۃ جنازہ داخل ہے، سجدہ تلاوت داخل نہیں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت شرط ہے اور طہارت کی دو قسمیں ہیں طہارت عن الحدیث اور طہارت عن النجس، لہذا دونوں قسم کی طہارت کا حاصل ہونا ضروری ہوگا، طہارت عن الحدیث میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ طہارت عن النجس میں امام مالک کا اختلاف مشہور ہے

ان کے نزدیک ثوبِ معلیٰ یا بدنِ معلیٰ کا نجاست سے پاک ہونا ایک قول میں سنت اور ایک قول میں واجب ہے شرطِ صحت نہیں ہے، پس یہ حدیث اس معاملہ میں جمہور کی حجت ہو سکتی ہے اور مالکیہ کے خلاف دلوٰر من نسبت علیٰ ذلک

قبول کے معنی کی تحقیق اور احادیث میں اس کا مختلف معنی استعمال

یہاں پر ایک چیز تحقیق طلب لفظ قبول کے معنی تحقیق کیا ہیں؟ اور یہاں کیا مراد ہے، اس لئے کہ ایک حدیث میں یہ بھی آتا ہے کہ شاربِ خمر کی نماز قبول نہیں ہوتی، حالانکہ اس کی نماز سب کے نزدیک صحیح ہو جاتی ہے، اور ایک دوسری روایت میں ہے لا یقبل اللہ صلوٰۃ حائض الا بحیضہا یعنی بالغہ عورت کی نماز بغیر ستر راس کے قبول نہیں ہے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ عورت کی نماز بغیر ستر راس کے بالاتفاق صحیح نہیں ہے جبکہ شاربِ خمر کی نماز بالاتفاق صحیح ہے حالانکہ عدم قبول دونوں حدیثوں میں مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ قبول کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے ۱۔ کون الشئ بحیث یترتب علیہ الرضاء والثواب کی فعل کا ایسا ہونا کہ جس پر خوشنودی اور ثواب مرتب ہو۔ ۲۔ کون الشئ مستجعماً للشرائط والاسکان کسی عمل کا تمام ارکان و شرائط کو جامع ہونا۔

اصحاب درس قبول بالمعنی الاول کو قبول اثابۃ اور قبول بالمعنی الثانی کو قبول اجابت سے تعبیر کرتے ہیں حافظ ابن حجر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اول معنی قبول کے حقیقی ہیں اور ثانی معنی مجازی قبول اثابۃ کا حاصل یہ ہے کہ ثواب اور انعام کا مستحق ہونا، اور قبول اجابت کا حاصل ہے صحت، لہذا قبول اثابت کی نفی کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ عمل قابلِ ثواب و انعام نہیں، گو صحیح ہو جائے، اور قبول اجابت کی نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ عمل صحیح ہی نہیں ہے چہ جائیکہ قابلِ انعام ہو، اس حدیث میں ظاہر ہے کہ قبول سے قبول اثابت مراد نہیں ہے بلکہ قبول اجابت مراد ہے اس لئے کہ تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر

۱۔ اس لئے کہ قبول بالمعنی الاول یعنی قبول اثابت باعتبار مفہوم کے خاص ہے اور قبول بالمعنی الثانی یعنی قبول اجابت عام ہے، اور خاص کی نفی عام کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی، البتہ اس کا برعکس ہے یعنی نفی عام نفی خاص کو مستلزم ہوتی ہے سو اگر حدیث میں معنی اول مراد لئے جائیں تو اس سے بدون طہارت کے عدم صحت صلوٰۃ مستفاد نہ ہوگا جو خلاف اجماع ہے لہذا حدیث میں معنی ثانی متعین ہیں جو کہ عام ہیں تو چونکہ عام کی نفی مستلزم ہوتی ہے خاص کی نفی کو تو اس لئے اس سے مستفاد ہوگا، کہ بدون طہارت کے نماز صحیح ہوتی ہے اور نہ موجب ثواب، اس صورت میں ہر دو قبول کی نفی ہو جائے گی، اور یہی مقصود بھی ہے۔ مع قلت وکذا اختارہ فی البذل وعکسہ فی درس ترمذی لکنہ کتب قبول الاصابۃ بالصاۃ لا بالثاۃ ۱۲

طہارت کے صحیح نہیں ہے، گو قبول کے یہ معنی مجازی ہیں مگر اجماع اس کا قرینہ ہے اور شارح فخر والی حدیث میں قبول سے قبول اثابت مراد ہے کہ شارب خمر کی نماز چالیس روز تک قبول نہیں ہوتی گو مسیح ہو جاتی ہے، اور غمار والی حدیث میں قبول اجابت مراد ہے، غرضیکہ قبول تو دونوں معنی میں مستعمل ہوتا ہے لیکن کسی ایک معنی کی تعین قرائن پر موقوف ہوگی جس معنی کا قرینہ ہوگا اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

مسئلہ فاقدا لظہور من

یہاں پر ایک مسئلہ اور بیان کیا جاتا ہے جس کا نام بے مسئلہ فاقدا لظہور من یعنی اگر کسی شخص کے پاس پاک پانی اور پاک مٹی دونوں نہ ہوں تو اب وہ کیا کرے؟ اسی حالت میں نماز پڑھے یا نہ پڑھے، مسئلہ بہت مشہور ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عدم اہلیت کی وجہ سے ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جائے گی، اور جب اداء ساقط تو قضاء کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ وجوب قضاء تو فرع ہے وجوب ادا کی، اور امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسے شخص پر فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھنا واجب ہے اس لئے کہ وہ اسی پر قادر ہے اور حدیث میں ہے إِذَا أَمَرَ مُتَكَبِّرٌ بِشَيْءٍ فَإِذَا عَلِمْتَ مَا اسْتَطَعْتُوْا كَبَّرَ فِيهِمْ كَمَا كُنْتُمْ تَكْبُرُونَ اس کو بحال لاؤ اور یہاں اس شخص میں بغیر طہارت ہی بجالانے کی استطاعت ہے لہذا فی الحال بغیر طہارت ہی نماز ادا کرے اور بعد میں قاعدہ کے مطابق طہارت کے ساتھ اس کی قضاء کرے اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اسی حالت میں نماز پڑھ لے جس کی اس میں استطاعت ہے، یعنی فی الحال اس سے زائد پرتادہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز معتبر ہو جائے گی، اور بعد میں قضاء کی حاجت نہیں شافعیہ میں سے مرنے نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو امام نوویؒ نے از روئے دلیل قوی قرار دیا ہے، آخاف کے یہاں اس کے برعکس ہے یعنی فی الحال عدم اہلیت کی وجہ سے نہ پڑھے اور حصول طہارت کے بعد جب اہلیت ہو جائے تو قضاء ضروری ہے۔

سو حاصل یہ ہوا کہ امام مالک کے یہاں نہ ادا ہے نہ قضاء، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اداء اور قضاء دونوں واجب ہیں امام احمدؒ کے نزدیک صرف اداء دون القضاء، اور حنفیہ کے یہاں صرف قضاء دون الاداء، ان مذاہب اربعہ کو ہمارے استاذ محترم مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مروتہ نے نظم فرما دیا ہے۔

مالک بھی شافعی بھی ہیں احمد بھی اور ہم

لا لا، نعم نعم، ونعم لا ولا نعم

اس شعر میں حرف اول کا تعلق اداء سے ہے اور ثانی کا قضاء سے، اب لا لا کے معنی ہوئے

لا اداء ولا قضاء، اور نعم نعم کا مطلب ہوا علیہ الاداء والقضاء۔

بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا حکم | جانتا چاہئے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ امت کا

نماز پڑھنا حرام ہے فرض اور نفل کا کوئی فرق نہیں ہے، اگر کوئی شخص جان کر بلا طہارت نماز پڑھے تو وہ کہتے ہیں کہ جہور کے نزدیک پڑھنے والا گنہگار ہوگا لیکن اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں وہ کافر ہو جائے گا، لیکن میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں تکفیر کا مسئلہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کہ بطور استخفاف ایسا کرے یعنی نماز کو حقیر جان کر یا حکم شرعی کو حقیر سمجھ کر ایسا کرے اور اگر سستی اور کابلی یا شرم و حیا کی وجہ سے جیسے بعض مرتبہ سفر وغیرہ میں غسل جنابت میں اس کی نوبت آجاتی ہے تو اس صورت میں کفر لازم نہیں آئے گا۔

نیز جانتا چاہئے کہ ہمارا جو مذہب اوپر گزرا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ تشبہ بالمصلین اختیار کرے، مزید تفصیل کتب فقہ سے معلوم کیجائے یہ شامی یا در مختار کا سبق نہیں ہے۔

حدیث الباب اور ایک جزئیہ فقہیہ میں تعارض کا جواب حدیث کے جزو اول لا یقبل اللہ صدقۃ

میں ایک فقہی مسئلہ جزئیہ بیان فرمایا ہے اس لئے کہ یہ حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے مسئلہ فقہی یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسرے کا مال ناجائز طریقہ سے لیا ہوا موجود ہو اور اس مال کو مالک یا اس کے ورثہ تک پہنچانا ممکن نہ ہو تو فقہاء نے تحریر فرمایا ہے کہ ایسے مال کا تصدق واجب ہے نہ خود استعمال کرے نہ ضائع کرے بلکہ اس کو صدقہ کر دے اور حدیث یہ کہہ رہی ہے کہ مال حرام کا صدقہ اللہ کے یہاں قبول نہیں لہذا اس سے بچنا چاہئے اس کا ایک جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث میں ایسے مال حرام کا ذکر نہیں جس کو اس کے مالک تک پہنچانا ممکن نہ ہو، یہ ایک نادر سی صورت ہے نوادر مستثنیٰ ہوا کرتے ہیں فلا اشکال یا یوں کہا جائے کہ حدیث میں ممانعت اپنی جانب سے صدقہ کرنے کی ہے اور فقہاء کی غرض یہ نہیں ہے کہ تحصیل اجر و ثواب کے لئے اپنی جانب سے صدقہ کرے بلکہ مراد یہ ہے کہ مالک کی طرف سے صدقہ کیا جائے بغیر حصول اجر و ثواب کی نیت کے۔

۲۔ عن ابی ہریرۃؓ اذا حدث حتی یتوضا، یعنی آدمی کی نماز صحیح نہیں ہوتی جب اس کو حدث لاحق ہو جائے جب تک کہ وضو نہ کرے، اس حدیث کے عموم میں دو صورتیں داخل ہیں

ایک یہ نماز شروع کرنے سے پہلے حالتِ حدث ہو دوسرے یہ کہ نماز کے درمیان حدث لاحق ہو جائے ہر دو صورت کا حکم یکساں ہے کہ وضو کیجائے نیز یہ حدیث اپنے عموم کی بنا پر ابتداء اور بنارہ دونوں کو شامل ہے اور مسئلۃ البناء مختلف فیہ ہے، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں حنفیہ قائل ہیں، نیز اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ وضو ہر نفل صلوٰۃ واجب نہیں ہے، کما ہو مسلک الجمہور۔

حضرت نے بذیل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث آیت کریمہ اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهُكُمْ اَللّٰہ کی تفسیر ہے۔ یعنی آیت میں اگرچہ حدث کا ذکر نہیں ہے بلکہ عند القیام الی الصلوٰۃ وضو کا ذکر ہے، لیکن یہ حدیث آیت کریمہ کی مراد بیان کر رہی ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ کے وقت وضو کا حکم حدث کے وقت ہے ویسے نہیں، احقر کہتا ہے یہ حدیث تو اس معنی میں مرتج ہے ہی جیسا کہ حضرت نے تحریر فرمایا ہے، باقی باب کی پہلی حدیث لا یقبل اللہ صلوٰۃ بنیو طھور سے بھی یہ بات استفاد ہو سکتی ہے اسلئے کہ تحصیل طہارت کا حکم مشعر ہے وجود حدث کو ورنہ اگر پہلے سے حدث نہ ہو تو اس وقت طہارت حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے

۳۔ عن علیؓ قال قال مفتاح الصلوٰۃ الطھور اس حدیث میں تین جملے ہیں پہلے میں طہارت کا ذکر ہے دوسرے میں تیکر تحریم کا، تیسرے میں تسلیم صلوٰۃ کا، مگر مقصود عند المغتسل صرف پہلا جملہ ہے، اس جملہ میں تشبیہ واستعارہ کو استعمال کیا گیا ہے، وہ اس طرح کہ حدث کو قفل کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور اس کی ضد یعنی طہارت کو مقاح کے ساتھ گویا حدث آدمی کے حق میں دخول فی الصلوٰۃ کے لئے اس طرح مانع ہے جس طرح مکان میں داخل ہونے سے قفل مانع ہوتا ہے، اور جس طرح مقفل مکان میں بغیر مقاح کے داخل ہونا ممکن نہیں اسی طرح نماز میں بغیر طہارت کے داخل ہونا صحیح نہیں ہے۔

نیز اس حدیث سے علماء احناف نے ایک اور اختلافی مسئلہ پر استدلال کیا وہ یہ کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ انما الاعمال بالنیات کے پیش نظر نیت کو وضو میں فرض قرار دیتے ہیں اور احناف اس سے متفق نہیں ہیں، احناف کہتے ہیں وضو میں دو حیثیتیں ہیں، ایک عبادت ہونے کی اور ایک جواز صلوٰۃ کا آلہ اور مقاح ہونے کی حیثیت سے، بقاعدۃ انما الاعمال بالنیات نیت ضروری ہے، اور مقاح الصلوٰۃ ہونا نیت پر موقوف نہیں ہے، لہذا بغیر نیت کے جو وضو کی جائے گی وہ مقاح الصلوٰۃ تو ہوگی مگر موجب ثواب اور عبادت نہ ہوگی، لہذا احناف کا عمل ہر دو حدیث کے مطابق ہوا، کسی ایک حدیث کا اہمال لازم نہیں آیا۔

حدیث کی توضیح و تشریح

قولہ ^{لہ} وتحریمہا التکبیر فمیرا جمع ہے صلوٰۃ کی طرف اور تحریم کی اضافت صلوٰۃ کی طرف ادنیٰ مابستہ کی وجہ سے

ہے، در نہ در اصل تحریم کا تعلق صلوٰۃ سے نہیں ہے بلکہ ان افعال سے ہے جو خارج صلوٰۃ میں مباح ہیں اور نمازیں آکر حرام ہو جاتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ جو امور نماز کی حالت میں حرام ہیں ان کی تحریم کا سبب تکبیر ہے۔ اس تحریم کا اصل سبب تو دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ کا تحقق تکبیر سے ہوتا ہے اس لئے تحریم کی اضافت تکبیر کی طرف کی گئی یہ تو الفاظ حدیث اور ترکیب عبارت کے لحاظ سے تشریح ہے، اور مقصود مستحکم کے لحاظ سے کہا جائے گا کہ اس کی مراد یہ ہے دخول فی الصلوٰۃ کا ذریعہ صرف تکبیر ہے۔ اس کے ذریعہ آدمی نماز میں داخل ہوتا ہے، لہذا اس کلام میں مسبب کا استعارہ سبب کے لئے کیا گیا ہے مسبب یعنی تحریم ہو لکہ، سبب یعنی دخول فی الصلوٰۃ مراد لیا ہے، و ہذا غایۃ توضیح لہذا المقام و ما اردت بہ الا التہلیل والہ سبحانہ و تعالیٰ دلی التوفیق

دوسرا قول اس جملہ کی تشریح میں یہ ہے کہ

تحریم بمعنی احرام، اور احرام کے معنی دخول فی حرمت الصلوٰۃ، اس صورت میں عبارت میں کوئی مجاز یا استعارہ ماننے کی ضرورت نہیں اور مطلب بالکل واضح ہے یعنی نماز کی حرمت میں داخل ہونے کا طریقہ تکبیر ہے تکبیر کے ذریعہ آدمی حرمت صلوٰۃ میں داخل ہو سکتا ہے، یہ فقرہ دراصل جوامع الکلم میں سے ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو فصاحت و بلاغت کا جو اعلیٰ مرتبہ حاصل تھا یہ اس کا نمونہ ہے، علیٰ ہذا القیاس اگلے جملہ و تحلیلیہا التہلیل کی تشریح ہے، یہاں بھی استعارہ مسبب کا سبب کے لئے کیا گیا ہے، خروج عن الصلوٰۃ سبب تحلیل ہے اور تحلیل اس کا مسبب ہے، سو یہاں بھی مسبب یعنی تحلیل بول کر سبب یعنی خروج عن الصلوٰۃ مراد لیا گیا ہے، پس مطلب یہ ہوا کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ صرف تسلیم ہے

تحریمہا التکبیر میں دو مسئلے ہیں، ایک تحریم کا حکم، دوسرے بل یجوز الافتتاح بنسیر التکبیر؟

تحریم میں دو مسئلے اختلافی

یعنی اللہ اکبر کے علاوہ کسی اور ذکر کے ذریعہ بھی نماز شروع کر سکتے ہیں یا نہیں؟ سو جانتا چاہئے کہ اس پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ تحریم فرض ہے، لیکن پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ رکن کا درجہ ہے یا شرط کا، ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو رکن ہے، اور امام طحاوی کا میلان بھی اسی طرف ہے، اور حنفیہ کے یہاں تحریم شرط ہے، رکن اور شرط کا فرق ظاہر ہے کہ رکن داخلی چیز

لہ تحریمہا التکبیر جو افعال فی حال الصلوٰۃ حرام ہیں انہی تحریم کا سبب دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ موتوف ہے تکبیر پر اسلئے تحریم کی نسبت تکبیر ہی کی طرف کر دی گئی و ہذا قولہ و تحلیلیہا التہلیل تو گویا حدیث میں تحریم جو کہ مسبب ہے بول کر سبب یعنی دخول فی الصلوٰۃ مراد لیا ہے ۴

ہوتی ہے اور شرط خارجی، تنفیہ کی دلیل آیت کریمہ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ہے، طریق استدلال آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں کہ فاعل تنقیب کے لئے ہوتا ہے، اور آیت میں ذکر اسم رب سے مراد تحریمہ ہے تو معلوم ہوا کہ ذکر اسم رب یعنی تحریمہ کے بعد نماز شروع ہوتی ہے، لہذا تحریمہ نماز سے خارج شئی ہوتی، اور میرا قول اس مسئلہ میں یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ صرف سنت ہے، لہذا دخول فی الصلوۃ بغیر تکبیر کے صرف نیت سے بھی ہو سکتا ہے، اس کے قائل زہری اور زاعی، ابن علیہ اور ابوبکر اصم ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ افتتاح صلوۃ بغیر تکبیر کے صحیح ہے یا نہیں سو اس میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریمہ کا تحقق بغیر تکبیر کے نہیں ہوتا اور طرفین کے نزدیک ہر ایسے لفظ اور ذکر سے نماز کا شروع کرنا جائز ہے، جو خاص باری تعالیٰ کی تعظیم پر دلالت کرے دعا کے معنی اس میں نہ پائے جاتے ہوں، لہذا اللہ اجل، اللہ اعظم، یا الرحمن اجل، یا لا اله الا الله، سبحان الله وغیرہ الفاظ سے نماز شروع کرنا جائز ہے، دلیل ابھی اوپر گزری ہے وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى معلوم ہوا مطلق ذکر اس کے لئے کافی ہے، نیز تکبیر کے معنی تعظیم کے آتے ہیں جیسے وَرَبِّكَ فَكَبِّرُ الْآيَةُ فَكَبَّرُوا أَيُّهَا الْكَبِيرُ الْآيَةُ اِیْ عَظُمْتُ پس مطلق ذکر اسم رب تو فرض ہوا، اور خاص تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیث بالا کی روشنی میں جو کہ اخبار احاد سے ہے واجب ہے، اور غیر تکبیر سے شروع کرنا مکروہ تحریمی ہے جو جس چیز کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے یعنی مطلق ذکر صرف اسی کو فرض کہا جائے گا، اور جس چیز کا ثبوت اخبار احاد سے ہے یعنی تکبیر اس کو واجب قرار دیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا پھر آپس میں اختلاف یہ ہو رہا کہ تکبیر کا مصداق کیا کیا الفاظ ہیں، امام مالکؒ و امام احمدؒ کے نزدیک تکبیر کا مصداق صرف لفظ اللہ اکبر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اللہ اکبر اور اللہ الاکبر یعنی معرف باللام اور غیر معرف باللام دونوں ہیں، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مصداق چار لفظ ہیں اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ اکبر، اللہ الاکبر وہ لوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے اسماء اور صفات میں افعیل اور فعیل کا فرق نہیں ہے بلکہ وہاں پر افعیل بھی فعیل کے معنی میں ہے۔

تسلیم میں دو اختلاف ہیں | دوسرا مسئلہ تحلیلہا التسلیم میں ہے وہ یہ کہ تسلیم کا حکم کیا ہے؟ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں جس طرح تکبیر تحریمہ فرض ہے اسی طرح

تسلیم بھی فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہوگی، حنفیہ کہتے ہیں تسلیم واجب کا درجہ ہے فرض نہیں ہے، جہور دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ تعریف العاشیتین ینید الحضور کہ مسند الیہ جب دونوں معرفہ ہوں تو صحر کا فائدہ دیتے ہیں تحلیلہا التسلیم میں بھی مسند الیہ دونوں معرفہ ہیں، لہذا مطلب یہ ہوا

کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ تسلیم میں منحصر ہے یعنی بغیر اس کے نماز سے باہر آنا درست نہیں ہے نیز وہ کہتے ہیں کہ جس طرح تحریمہا التکبیر سے تکبیر کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے اسی طرح ثقلیہا التسليم سے تسلیم کی فرضیت کیوں نہیں مانتے ہماری طرف سے اصولی جواب یہ ہے کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی رہا مسئلہ تحریمہ کا سو اس کی فرضیت ہم اس حدیث سے ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ آیت کریمہ سے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

نیز ایک بات یہ بھی ہے کہ یہ حدیث خیر واحد ہونے کا علاوہ ابن عقیل راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، جن کے بارے میں کلام مشہور ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ خود راوی کی حدیث یعنی حضرت علیؓ کا مذہب یہ نہیں ہے، وہ بھی تسلیم کو غیر فرض قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے فرمایا ہے حضرت علیؓ سے مروی ہے اِذَا رَفَعَ رَأْسًا مِنْ خَلْفِ السَّجْدَةِ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ

ہماری ایک مشہور دلیل وہ ہے جس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اِذَا قُلْتَ هَذَا وَفَعَلْتَ هَذَا فَقَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ اخْرَجَنَا أَحْمَدُ فِي مَسْنَدِهِ اس حدیث سے حنفیہ کا طریق استدلال ظاہر ہے جس کو آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں وہ اس پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ اِذَا قُلْتَ هَذَا حدیث میں یہ زیادتی ان مسعود کی جانب سے مدراج ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ادراج خلاف اصل ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو امر غیر مدرک بالرائی میں صحابی کا قول مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

پھر جمہور کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ تسلیمین فرض ہیں یا تسلیمہ وارہ، امام شافعیؒ کے کہ یہاں تسلیمہ اولیٰ فرض اور ثانیہ سنت ہے اور مشہور امام احمدؒ سے یہ ہے کہ دونوں فرض ہیں، اور ہمارے یہاں دو قول ہیں ایک یہ کہ دونوں واجب و قیل الاول واجب والثانی سنت امام مالکؒ سرے سے تسلیمین کے قائل ہی نہیں ہیں صرف تسلیمہ واحدہ کے قائل ہیں، ان کا مسلک یہ ہے کہ امام اور منفرد کے حق میں صرف ایک سلام تلفار وجہہ مائل الی الیمین فرض ہے البتہ مقتدی کے لئے ان کے یہاں ایک صورت میں دو اور ایک صورت میں تین سلام ہیں، پہلا سلام دائیں طرف، دوسرا تلفار وجہہ اور تیسرا سلام بائیں جانب اگر بائیں طرف کوئی مصلی ہو ورنہ نہیں۔

یہاں پر تکبیر تحریمہ اور تسلیم کی بحث قبل از وقت آگئی، اس کا تعلق کتاب الصلوٰۃ سے ہے مگر چونکہ حدیث میں یہ مسئلہ موجود تھا اس لئے بیان کر دیا گیا، اب جب اصل مقام پر آئے گا تو بیان کرنا نہیں پڑے گا۔

عن سفیان حضرت سہارنپوری کی تحقیق یہ ہے کہ یہ سفیان ثوری ہیں اور صاحب غایۃ المقصود

نے اس میں تردد ظاہر کیا ہے کہ ثوری ہیں یا ابن عیینہ ابن عقیل یہ عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب ہیں، ان کے بارے میں کلام مشہور ہے جیسا کہ امام ترمذی نے بھی اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے محمد بن المنفیتہ یہ محمد بن علی ہیں اور حنفیہ ان کی والدہ ہیں جن کا نام خولہ ہے قبیلہ بنو حنیفہ سے ہیں، بنو حنیفہ یمامہ کا ایک قبیلہ ہے، حضرت صدیق اکبرؓ نے فتنہ ارتداد کی وجہ سے اہل یمامہ سے جو قتال کیا تھا اور پھر یمامہ کو فتح کیا تھا، اس میں یہ حنفیہ یعنی قبیلہ بنو حنیفہ کی ایک عورت قید ہو کر آئی تھیں، صدیق اکبرؓ نے یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو سپرد کر دی تھیں، پھر ان سے یہ صاحبزادے محمد بن المنفیتہ پیدا ہوئے تھے، حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ اگر آپ کے بعد میرے لڑکا پیدا ہو تو کیا میں اس کا نام آپ کے نام پر اور اس کی کنیت آپ کی کنیت پر رکھ سکتا ہوں؟ اس پر حضور نے ان کو اجازت دے دی تھی، چنانچہ ان کا نام محمد ہے جیسا کہ سند میں تصریح ہے اور کنیت ابوالقاسم ہے، رضی اللہ تعالیٰ عنہ

باب الرجل یجد الوضوء من غیر حدیث

(۳)

مسئلہ مترجم بہا میں مذاہب ائمہ | ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ ظاہر ہے یعنی تجدید وضوء، ہر نماز کو تازہ وضوء سے پڑھنا، اس باب کا مقابل آگے چل کر ذرا فاصلہ سے ابواب المسح علی الخفین کے بعد متلاً آ رہا ہے جس کے الفاظ میں باب الرجل یصلی الصلوات بوضوء واحد بعض علماء کے نزدیک تو تجدید وضوء یعنی ہر نماز کے لئے مستقلاً وضوء کرنا فرض ہے جیسا کہ وہاں آئے گا۔ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں تجدید وضوء صرف مستحب ہے۔ لیکن استحباب کس صورت میں ہے اور کب ہے اس میں کچھ تفصیل ہے، امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ شافعیہ کے یہاں استحباب تجدید میں چار قول ہیں، ایک یہ کہ تجدید اس شخص کے حق میں مستحب ہے جس نے وضوء اول سے کوئی نماز پڑھی ہو فرض یا نفل، دوسرا قول یہ ہے کہ فرض نماز پڑھی ہو، تیسرا قول یہ ہے کہ وضوء اول سے کوئی ایسا عمل کیا ہو جو بغیر طہارت کے جائز نہیں جیسے منیٰ مسح اور سجدة تلاوت وغیرہ، چوتھا قول یہ ہے کہ تحلل بالزمان ہو یعنی پہلی وضوء اور دوسری وضوء کے درمیان زمانہ حائل ہو کچھ فصل ہو چکا ہو، ایک وضوء کے بعد فوراً دوسری وضوء کرنا یا کبھی نے لکھا ہے کہ غسل کی تجدید مستحب نہیں ہے اور تخم میں دونوں روایتیں لکھی ہیں، اجماع یہ ہے کہ اس کی تجدید مستحب نہیں ہے،

اور خفیہ کے یہاں تجدید وضوء کا استحباب اس صورت میں ہے کہ یا تو اختلاف مجلس ہو یا تو وسط العبادت بین الوضوءین ہو، یعنی پہلی وضوء سے کوئی عبادت کر چکا ہو، حدیث الباب کا مضمون باب السواک کی حدیث کے ضمن میں آچکا ہے دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

فنا عددۃ: مسلم شریف کی ایک روایت میں کتاب الطہارت میں حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں آیا ہے کہ وہ ہر روز ایک بار مختصر سے پانی سے غسل فرمایا کرتے تھے،

توضیح السند قولہ صح وھذا مسند الخ مصنف کے دو استاذ ہیں پہلی سند میں محمد بن یحییٰ، دوسری میں مسدد، اور پہلی سند میں شیخ عبد اللہ بن یزید ہیں اور دوسری میں عیسیٰ بن یونس، پھر دونوں یعنی عبد اللہ بن یزید اور عیسیٰ بن یونس روایت کرتے ہیں عبد الرحمن بن زیاد سے، لہذا عبد الرحمن ملتقی السنین ہوئے دونوں سندیں اس پر اکمل گئیں، عن غطفیہ بعضوں نے بجائے غطفیہ کے ابو غطفیہ کہا ہے، یہ راوی مجہول ہیں، لہذا حدیث میں اس راوی کی وجہ سے ضعف آگیا۔

بَاب مَا يَنْجِسُ الْمَاءَ

(۳)

طہارتِ ماء و نجاستِ ماء میں ائمہ کے مذاہب | اب یہاں اسٹیشن آگیا، یہاں سے احکام المیاء شروع ہو رہے ہیں،

نجاست و طہارتِ ماء کے مسائل یعنی پانی کب ناپاک ہوتا ہے اور کب نہیں؟ کو نسا ہوتا ہے اور کو نسا نہیں؟ ماقبل سے اس کا ربط ظاہر ہے کہ مصنف نے شروع میں فرضیت وضوء کو بیان کیا جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ وضوء فرض ہے تو اب وضوء کے لئے پانی درکار ہے، اس لئے اب یہاں سے پاک اور ناپاک کا فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ کس پانی سے وضوء کی جاسکتی ہے، اور کس پانی سے نہیں یہ مسئلہ معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے، اس میں بڑی طویل طویل بحثیں کی جاتی ہیں مولانا عبدالحی

نے طہارتِ ماء اور نجاستِ ماء کے اندر پندرہ قول لکھے ہیں، لیکن مشہور ان میں سے چار مذاہب ہیں جن کو ہم بیان کریں گے، پہلا مذہب ظاہریہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر و قوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اجزاء نجاست کا اجزاء ماء پر غلبہ نہ ہو جائے، ظاہریہ کا یہ مسلک

مولنا عبدالحی اور علامہ عینیؒ نے لکھا ہے اور حاشیہ کو کب میں بھی ہے، دوسرا مذہب اس میں مالکیہ کا ہے جو ظاہر یہ کہ مسلک کے زیادہ قریب ہے وہ یہ کہ مار قلیل یا کثیر وقوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک پانی کے اوصافِ ثلثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہ ہو، پانی کے اوصافِ ثلثہ مشہور ہیں طعم، ریح، لون، جہور اور باقی ائمہ ثلثہ فرق بین القلیل والکثیر کے قائل ہیں کہ قلیل وقوع نجاست سے فوراً ناپاک ہو جاتا ہے، البتہ کثیر اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کوئی سا ایک وصف نہ بدلے، پھر ان ائمہ ثلثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں، کے درمیان اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ قلت اور کثرت کا معیار کیا ہے؟ اس میں شافعیہ اور حنابلہ ایک طرف ہیں اور حنفیہ ایک طرف، شافعیہ کے یہاں اس کا مدارِ ثلثین پر ہے جو پانی بقدرِ قلیل یا اس سے زائد ہو وہ کثیر ہے اور ثلثین سے کم ہو وہ قلیل ہے، اس پر شافعیہ و حنابلہ دونوں متفق ہیں، حنفیہ کے یہاں قلت و کثرت کے معیار میں تین قول ہیں، اول تحریک ثانی مساحتہ ثلث فلق مبتلی بہ، اول کا مطلب یہ ہے کہ جو حوض اتنا بڑا ہو کہ اگر اس کی ایک جانب کے پانی کو حرکت دیا جائے تو جانبِ آخر فوراً متحرک ہو جائے تو قلیل ہے اور اگر فوراً متحرک نہ ہو تو وہ کثیر ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ حرکت سے مراد حرکت بالوضو ہے یا حرکت بالغسل دونوں قول ہیں، قول ثانی یعنی مساحتہ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں پیمائش کا اعتبار ہے، جو حوض یا یہ کہیے کہ جو پانی اپنے پھیلاؤ میں عشر فی عشر یعنی وہ درودہ ہو وہ کثیر ہے، اور جو اس سے کم ہو وہ قلیل ہے، مساحتہ دلتے قول میں ہمارے یہاں اور بھی اقوال ہیں، قول ثالث یہ ہے کہ اس میں مبتلی بہ کی رائے معتبر ہے، اگر مبتلی بہ کا گمان اس حوض کے بارے میں یہ ہے کہ اس کی ایک جانب کی نجاست کا اثر دوسری جانب پہنچ جاتا ہے تب تو وہ قلیل ہے، اور اگر اس کا ظن غالب یہ ہے کہ دوسرے کنارہ تک اس کا اثر نہیں پہنچتا ہے تو وہ کثیر ہے۔

اب جانتا چلے کہ یہاں پر مصنفؒ نے یکے بعد دیگرے دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب میں حدیثِ ثعلتین اور دوسرے باب میں حدیثِ بئر بضا، ذکرِ فرمائی، پہلا باب گویا شافعیہ اور حنابلہ کا مسئلہ ہے اور آگے ایک باب درمیان میں چھوڑ کر تیسرا باب جو آرہا ہے اس کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ اس سے مسلکِ حنفیہ کی تائید ہو رہی ہے، مصنفؒ کی غرض خواہ مسلکِ حنفیہ کی تائید نہ ہو لیکن فی الواقع وہ حنفیہ کے حق میں ہے جیسا کہ وہاں پہنچ کر معلوم ہو جائے گا۔

۱۔ عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر عن ابيہ قال سئل انہ حضرت عبد اللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے میں سوال کیا گیا جس پر نوبت، نوبت اور یکے بعد دیگرے

دزدے وغیرہ پانی پینے کے لئے آتے جاتے، میں اس سے مراد وہ پانی ہے جو فلاہ یعنی جنگلات میں غاروں کے اندر جمع ہو جاتا ہے چنانچہ ایک روایت میں فی الفلاہ کی تصریح ہے، یہ پانی دُؤاب کے پینے کی وجہ سے سورسباغ ہوا تو گویا سوال سورسباغ کے بارے میں ہے کہ وہ پاک ہے یا ناپاک اس کو استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم زیادہ تر جہاد کے اسفار میں رہتے تھے، تو ان کو اس قسم کے پانیوں سے واسطہ پڑتا رہتا تھا اسی لئے یہ سوال کیا گیا، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا۔ اِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ لَمْ يَحِلَّ الْخَبْثُ یعنی جس پانی کے بارے میں آپ سوال کر رہے ہیں اس کو دیکھا جائے قلتین کے بقدر ہے یا نہیں، اگر قلتین سے کم ہے تب تو سمجھیے کہ وہ ناپاک ہے، اور اگر وہ قلتین ہے تو پاک ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ قلتین ہے تو کثیر ہے ناپاک نہیں ہوا اور اس سے کم ہے تو قلیل ہے ناپاک ہو گیا جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حدیث القلتین خفیہ و مالکیہ کے خلاف ہے، لہذا اس کے جوابات سنئے۔

حدیث القلتین میں سنداً و متناً اضطراب | اس حدیث میں سند اور متن دونوں طرح کا اضطراب ہے پہلے اضطراب فی السند کو سمجھتے اس حدیث کو مصنف نے تین طرق سے بیان کیا ہے، اور ہر طریق میں اضطراب ہے۔

طریق اول ولید بن کثیر کا ہے، اس میں اضطراب کی تشریح یہ ہے کہ اولاً تو رواۃ کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ولید کے شیخ کون ہیں بعض نے کہا محمد بن جعفر بن الزبیر اور بعض نے محمد بن عباد بن جعفر بیان کیا اسی طرح ولید کے شیخ میں اضطراب ہے بعض نے عبید اللہ بن عبد اللہ ذکر کیا ہے، اور بعض نے عبد اللہ بن عبد اللہ بیان کیا لیکن مصنف نے ولید کے شیخ الشیخ کے اضطراب کو بیان نہیں کیا ہے یہ طریق اول کا اضطراب ہوا۔

اب رہا یہ سوال کہ وہ اضطراب کا کیا جواب دیتے ہیں، سو اس میں دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت نے دفع اضطراب کے لئے طریق ترجیح کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں امام ابو داؤد اور ابو حاتم رازی ہیں، چنانچہ خود کتاب میں ہے مصنف کہتے ہیں محمد بن عباد بن جعفر صحیح ہے یعنی محمد بن جعفر بن الزبیر غیر صحیح ہے اور ایک جماعت نے دفع تعارض کے لئے طریق جمع کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں سے دارقطنی، بیہقی ہیں اور ان ہی کا اتباع حافظ ابن حجر نے کیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ روایت دونوں سے ہے، محمد بن جعفر بن الزبیر سے بھی اور محمد بن عباد بن جعفر سے بھی، پھر آگے چل کر ولید کے شیخ الشیخ کے بارے میں حافظ فرماتے ہیں کہ ابن الزبیر تو روایت کرتے ہیں عبید اللہ بن عبد اللہ سے، اور محمد بن عباد روایت کرتے ہیں عبد اللہ بن عبد اللہ سے، یعنی دونوں سے روایت کرنا ثابت اور محفوظ ہے، اور جب یہ اختلاف ثابت اور محفوظ ہے تو ظاہر ہے کہ اضطراب نہیں ہے، اضطراب کا تو مطلب یہ ہے کہ روایت فی الواقع کسی ایک سے مروی ہو، لیکن بعض رواۃ کچھ کہتے

ہوں اور بعض کچھ اور جب فی الواقع دونوں سے روایت مان لی، تو دونوں طریق ثابت و محفوظ ہوئے پھر اضطراب کہاں ہوا۔

ہماری طرف سے جواب الجواب یہ ہوگا کہ آپ حضرات میں تو دفع اضطراب ہی میں اضطراب ہو گیا۔ بعض طریق جمع کو اختیار کر رہے ہیں اور بعض طریق ترجیح کو، اب کس کی بات کو صحیح تسلیم کیا جائے، لہذا تشکی نہیں ہوتی سند کا اضطراب علی حالہ قائم رہا، نیز حافظ نے یہ بھی کہا کہ محمد بن جعفر بن الزبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں ثقہ ہیں پس یہ انتقال من ثقۃ الی ثقۃ ہے جو کچھ مضر نہیں ہے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں کا ثقہ ہونا الگ بات ہے ہمارا مقصد تو رِوَاۃ کا اختلاف بیان کرنا ہے کہ بعض رِوَاۃ اس طرح کہہ رہے ہیں اور بعض رِوَاۃ اس طرح، اور یہ صورت حال عدم ضبط پر دلالت کرتی ہے، اس سے سند میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔

اس حدیث کا طریق ثانی محمد بن اسحاق کا ہے، یہ بھی اس حدیث کو ولید کی طرح محمد بن جعفر سے روایت کرتے ہیں، اس میں اضطراب اس طرح ہے کہ یہاں پر تو سند اسی طرح ہے جو مذکور ہے، اور مصنف نے اس طریق میں کوئی اختلاف سند بیان نہیں کیا لیکن ہمیں معلوم ہے کہ اس میں بھی اختلاف و اضطراب ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں اس طرح ہے عن محمد بن اسحق عن الزہری عن عبید اللہ عن ابی ہریرۃ اور ایک طریق میں ہے عن محمد بن اسحق عن الزہری عن سالم عن ابیہ دیکھیے یہ اختلاف اضطراب فی السند پایا جا رہا ہے، نیز محمد بن اسحق راوی شکم فیہ ہے۔

اس حدیث کا طریق ثالث عامر بن المنذر کا ہے جیسا کہ کتاب میں موجود ہے، عامر سے روایت کر بنو لے دو ہیں، حماد بن سلمہ اور حماد بن زید، حماد بن سلمہ نے اس کو مرفوعاً نقل کیا اور حماد بن زید اس کو موقوفاً نقل کرتے ہیں، دارقطنی کی رائے یہ ہے کہ روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ صحیح ہے، اب سند کے تینوں طریق میں اضطراب معلوم ہو گیا۔

دوسرا اضطراب اس حدیث میں باعتبار متن کے ہے، وہ اس طرح ہے کہ حدیث الباب میں تو ہے۔ ثلثین اور ایک روایت میں ہے قتلین او ثلاث اور ایک روایت میں ہے اذ ابلغ الماء قُلَّتْ اور ایک روایت میں ہے اربعین قُلَّتْ یہ اضطراب فی المتن ہوا، جب یہ صورت حال ہے تو استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

حدیث الثلثین کے ہماری طرف سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

حدیث الثلثین کے جوابات

۱۔ مسلک الاضطراب۔ ایک جواب یہی ہے کہ اس میں سنداً و متناً اضطراب ہے جیسا کہ ابھی تفصیل سے معلوم ہوا۔

۲۔ مسلک التضعیف، چنانچہ ایک بڑی جماعت نے اس کی تضعیف کی ہے جیسے ابن عبد البر، ابن العربی، علی بن المدینی، امام غزالی اور اسی طرح ابن دقیق العید اور ابن تیمیہ نے علامہ زلیعیؒ لکھتے ہیں کہ ابن دقیق العیدؒ نے کتاب الامام میں اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا ہے اور اس کے تمام طرق کو جمع کیا ہے ہر ایک کی الگ الگ چھان بین کی ہے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ ضعیف ہے، ویسے یہ حدیث صحاح ستہ میں سے صرف سنن اربعہ میں ہے، اس کے علاوہ صحیح ابن خرمہ، صحیح ابن حبان اور مسند احمد میں بھی ہے، امام ترمذیؒ نے خلافِ عادت اس حدیث پر کوئی حکم صحت یا حسن کا نہیں لگایا ہے۔

۳۔ مسلک الاجمال یعنی اس حدیث میں اجمال ہے اور حدیث محل سے استدلال صحیح نہیں، یہ جواب امام طحاویؒ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ قلہ کئی معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کے معنی قائمہ رجل، اس جبل، ہر بلند چیز اور اونٹ کا کوبان کے بھی آتے ہیں، نیز قلہ جزہ یعنی گڑے اور ٹکے کو بھی کہتے ہیں، اور پھر ٹکے بھی کئی طرح کے ہوتے ہیں چھوٹے اور بڑے وہ کہتے ہیں کہ یہاں قلہ جزہ کے معنی میں ہے اور اس سے مراد جزہ کبیرہ ہے، جس کی مقدار ان کے یہاں ڈھائی سو اور ایک قول کی بنا پر تین سو رطل ہے اور قلتیں کی مجموعی مقدار پانچ سو یا چھ سو رطل ہے، ہم نے کہا کہ قلہ تو سب طرح کا ہوتا ہے چھوٹا بھی بڑا بھی، انھوں نے کہا کہ مقام ہجر کا قلہ مراد ہے جو عرب میں مشہور ہے، چنانچہ ایک روایت میں قلال ہجر کی تصریح ہے جیسا کہ ابن عدی کی کتاب الکامل میں ہے، علامہ زلیعیؒ نے جواب دیا کہ اس کی سند میں مغیر بن سقلاب سے جو منکر الحدیث ہے۔

۴۔ مسلک التاویل یعنی یہ حدیث مآول ہے حدیث کے معنی وہ نہیں ہے جو آپ کہتے ہیں کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، بلکہ لم یحصل الغیث کے معنی ہیں کہ مار قلیل چاہے دو قلوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نیچاست کا متحمل نہیں ہوتا، اس کو برداشت نہیں کر پاتا اور ناپاک ہو جاتا ہے، اور اس میں قلتیں کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ مراد ہر قلیل پانی ہے، یہ جواب صاحب ہدایہ نے اختیار کیا ہے وہ کہنے لگے کہ صاحب ہدایہ تو حنفی ہیں وہ تو کہیں گے ہی، ہم نے کہا کہ علامہ طیبیؒ جو شافعی ہیں اور مشہور شارح مشکوٰۃ ہیں انھوں نے

لے ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے درس ترمذی میں حدیث قلتیں پر کلام کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ہم اس حدیث کے جو جوابات دیں گے ان میں سے ہر جواب کو مسلک کے ساتھ تعبیر کریں گے مثلاً مسلک الاضطراب

مسلک الاجمال وغیرہ چنانچہ ان ہی کے اتباع میں ہم نے بھی یہی طرز اختیار کیا۔ ینفع اللہ لنا ولہم۔

بھی اس معنی کا احتمال لکھا ہے۔

۵۔ مسلک العارضة بالروایات العیج، یعنی ہم اس حدیث کے مقابلے میں صحیح اور قوی روایات اس کے خلاف پیش کرتے ہیں جن کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔ ۱۔ ایک حدیث المستفیظ من النوم ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ جب آدمی سو کر اٹھے تو پانی کے برتن میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے اس میں ہاتھ ڈالنے کی ممانعت مطلقاً کی گئی ہے خواہ اس پانی کی مقدار قلتین ہو یا کم زائد گھروں کے اندر برتنوں میں قلتین بلکہ اس سے بھی زائد پانی اس زمانے میں جمع رہتا تھا اس کے باوجود یہ حکم دیا جا رہا ہے قلتین اور مادون القلتین کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ ۲۔ نیز ایک صحیح روایت میں ہے جو آگے ابوداؤد میں بھی تیسرے باب میں آرہی ہے لا بیوک أحدكم في الماء الدارجي حديث صحيح بلکہ جملہ صحاح ستہ کی ہے، اس حدیث میں ماہر اکد میں خواہ وہ قلتین سے کم ہو یا زائد مطلقاً پیشاب کرنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا ہے، اگر قلتین کا حکم مادون القلتین سے مختلف ہوتا تو اس کی طرف ضرور اشارہ ہونا چاہئے تھا تاکہ لوگ تنگی میں مبتلا نہ ہوں۔

۶۔ مسلک الإلزام بإجمال بعض الحدیث۔ یہ حدیث دراصل سورسباع کے بارے میں وارد ہوئی ہے، جیسا کہ شروع باب میں ہم کہ چکے ہیں اور اس حدیث کا متقاضی یہ ہے کہ سورسباع ناپاک ہو حالانکہ شافعیہ اس کی ناپاکی کے قائل نہیں ہیں، لہذا حدیث کے جزین میں سے ایک کا اعمال اور دوسرے کا اجمال لازم آیا۔

۷۔ مسلک مخالفة الاجماع، یعنی یہ حدیث ایک لحاظ سے اجماع کے خلاف ہے تشریح اس کی یہ ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے کہ ایک حبشی بئر زمرم میں گر کر مر گیا تھا تو اس وقت حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور ابن عباسؓ نے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ اس کا پورا پانی نکالاجائے اس وقت وہاں پر دوسرے صحابہ کرام بھی موجود تھے کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، اور یہ ظاہر ہے کہ بئر زمرم کا پانی قلتین سے زائد ہی ہوگا پھر بھی ناپاک ہو گیا معلوم ہوا کہ قلتین بھی قلیل ہے، کثیر نہیں ہے۔

شافعیہ کی طرف سے کسی نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے کہ نزع بئر کا حکم خروج دم کی وجہ سے دیا گیا ہو یعنی اس حبشی کے بدن سے خون بہنے لگا ہو، ہم کہتے ہیں یہی ہی آخر جب وہ قلتین تھا تو کیوں ناپاک ہوا وہ اس کے علاوہ اور بھی مختلف جوابات دیتے ہیں، یہی وغیرہ نے اس قصہ کی روایت پر سنداً کلام کیا ہے کہ منقطع ہے اور بعضوں نے کہا کہ خود اہل مکہ اس واقعہ سے ناواقف ہیں یہ قصہ ان کے یہاں مشہور نہیں ہے، اہل کوفہ کو اس کی خبر کیسے ہو گئی جب کہ واقعہ کا تعلق مکہ سے ہے تفصیل امانی الاحبار میں دیکھی جائے۔

ماظاہ ابن القیمؒ نے ابوداؤد کی شرح تہذیب السنن میں حدیث القلتین پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے

اور شروع میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث سے استدلال کرنا پندرہ مقامات اور منازل کو طے کرنے پر موقوف ہے۔ جواب تک طے نہیں ہو سکے، نیز انھوں نے لکھا ہے کہ پانی کے مسئلہ میں عموم بکوی یعنی ابتداء عام ہے سب کو اس کی حاجت ہے اور حدیث القلتین کو روایت کرنے والے صحابہ کی اتنی بڑی جماعت میں بحجر عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں ہے۔ مشہور روایت میں صرف وہی اس کے راوی ہیں، نیز اس حدیث کو عبداللہ بن عمرؓ کے تلامذہ میں سے سوائے عبداللہ یا عبید اللہ کے اور کوئی روایت نہیں کرتا ہے، فاین سالحد و این نافع؟ یعنی سالم اور نافع جو کثرت سے ان کی روایات کے راوی ہیں وہ کہاں گئے، وہ کیوں نہیں اس حدیث کو ان سے روایت کرتے وغیرہ وغیرہ بہت سوال جواب کئے ہیں۔

حدیث القلتین کے سلسلہ ہیں حضرت گنگوہی کی رائے گرامی

ہمارے حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے حدیث القلتین کے بارے میں ایک الگ ہی مسلک اختیار فرمایا، وہ یہ فرماتے ہیں کہ نجاست مار کے اندر اصل مقبلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔ حضرت مولانا یحییٰ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو کب میں تحریر فرماتے ہیں کہ جب ترمذی شریف میں حدیث القلتین آئی تو حضرت نے اپنے شاگردوں سے ایک مختصر ماحوض خضر کر دیا جو طولاً و عرضاً تقریباً چھ بالشت تھا اور کھدوانے کے بعد قلتین پانی اس میں ڈالا گیا پھر اس کی ایک جانب کی تحریک کی گئی جس سے جانب آخر متحرک نہیں ہوئی تو اس پر حضرت نے فرمایا کہ حدیث القلتین ہمارے خلاف نہیں ہے لہذا کسی جواب کی حاجت نہیں ہے، حضرت اقدس گنگوہی کی طبیعت حدیث کی توجہیات کی طرف خوب چلتی تھی نسبت تضعیف روایت یا رواۃ کی طرف وہم منسوب کرنے کے، اور حضرت کو احادیث کی توجہ میں بہت بڑا ملکہ ماحصل تھا، بہر حال حضرت گنگوہی کا یہ جواب ہے اور حضرت نے اس پر اور بھی تفصیلی کلام فرمایا ہے، کو کب میں دیکھا جائے لیکن ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا میلان اس طرف نہیں ہے جیسا کہ حاشیہ کو کب کے دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي بَعْزِ بُضَاعَاتِ

(۳)

احکام المیاء کے سلسلہ کا یہ وہ باب ثانی ہے جس میں مصنفؒ نے مالکیہ کا مستدل ذکر فرمایا ہے، پہلے باب میں شافعیہ و حنابلہ کا مستدل گذر چکا ہے۔

۱۔ عن ابی سعید الخدریؓ انما قیل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و سلموا فی حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے عرض کیا گیا کہ کیا ہیں بر بضاعہ کے پانی سے وضو کرنا چاہئے، حالانکہ وہ ایک ایسا کنواں ہے جس میں گندگیاں حیض کے چیتھڑے اور اسی طرح مردار جالور کتے اور دوسری گندی چیزیں اس میں ڈالی جاتی ہیں تو اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی طاہر و مطہر ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی ہے۔

قولنا انتوضاء یہ صیغہ جمع شکم اور واحد مذکر حاضر دونوں طرح مروی ہے، لیکن اجماع صیغہ متکلم ہے اور بصیغہ واحد حاضر خلاف ادنیٰ اور طریقہ سوال کے خلاف ہے بڑوں سے اس طرح سوال کرنا مناسب نہیں ہے بضاعۃً بام کے ضمہ اور کسرہ دونوں طرح منقول ہے، مشہور ضمہ ہے یہ آبار مدینہ میں سے ایک مشہور کنواں ہے بعض کہتے ہیں بضاعۃ صاحب بر کنویں کے مالک کا نام ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ اس جگہ کا نام ہے جہاں پر یہ کنواں ہے، منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وضو کا غسل اور لعاب دہن اس میں ڈالا ہے اور آپ اس کنویں کے پانی کو مریض کو صحت کی نیت سے پینے کے لئے فرماتے تھے طَیِّحٌ یعنی ڈالے جاتے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ قصد اڈالے جاتے ہیں اور لوگ ایسا کرتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کنویں کا محل وقوع کچھ ایسا نشیب میں تھا کہ ہوا اور سیلاب کے پانی سے کوریوں پر کی گندی چیزیں اس میں جا گرتی تھیں، اسلئے کہ پانی کو گندا کرنے کے لئے کوئی سمجھدار آدمی تیار نہیں ہو سکتا، غیر مسلم بھی ایسا نہیں کر سکتے چہ جائیکہ مسلمان، شراح نے اسی طرح لکھا ہے حیض یہ جمع ہے حیضۃ بالکسر کی جس کے معنی ہیں حیض کے چیتھڑے۔

قولنا الماء طہور ولا ینجس شیء پانی کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ میں سب سے زیادہ توحیح مالکیہ کے یہاں ہے، اس حدیث سے

حدیث بر بضاعہ سے مالکیہ کا استدلال اور دوسرے ائمہ کا اس سے اعتذار

وہ حضرات استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں مار قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، ہر پانی کے بائے میں یہی کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ تغیر وصف کے بعد تو ان کے یہاں بھی ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے انہوں نے یہ کہا کہ تغیر وصف والی شکل مستثنیٰ ہے اس لئے کہ اس حدیث میں دار قطنی کی ایک روایت میں (لَا یَاغْلِبُ عَلَیْہَا) اور طعنہ کی زیادتی موجود ہے اور اب مطلب یہ ہو گیا کہ مار قلیل ہو یا کثیر ناپاک نہیں ہوتا الا یہ کہ اس کا کوئی وصف بدل جائے، دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اس حدیث سے آپ کا استدلال دار قطنی کی استثناء والی روایت کے بغیر ممکن نہیں ہے اور دار قطنی کی روایت ضعیف ہے وہ قابل استدلال نہیں ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے اپنے مسلک کے پیش نظر کہا کہ اس حدیث میں مار سے مراد مطلق پانی نہیں ہے

بلکہ وہ پانی مراد ہے جو سَوَّل غنہ ہے یعنی مار بَر بضاہ، لہذا مطلب یہ ہوا کہ بَر بضاہ کا پانی پاک ہے لا ینجس شیئاً اور اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ بَر بضاہ بڑے قسم کا کنواں تھا، اس کا پانی کسی حال میں قلتین سے کم نہ تھا، پس اسی لئے حضور نے فرمایا کہ کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی، ہاں! تغیر وصف کے بعد تو بالاجماع ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے وہ صورت خارج ہے۔

اخلاف نے اس حدیث میں اپنے مسلک کی روشنی میں کہا کہ بات تو یہی ہے جو شافعیہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں پانی سے بَر بضاہ کا پانی مراد ہے، مگر حدیث میں اس پر عدم نجس کا جو حکم لگا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ قلتین ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کنویں کا پانی بوجہ کثرت استعمال کے بمسند جاری تھا اور مار جاری وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا چنانچہ شرح نے لکھا ہے کہ متعدد بسائین بوساعہ کو اس کنویں کے ذریعہ سیراب کیا جاتا تھا، کہتے ہیں وہ پانچ باغ تھے پانی کے جاری ہونے کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ نہر کی طرح جاری تھا بلکہ مطلب وہ ہے جو اوپر لکھا گیا، اس کنویں کے پانی کے جاری ہونے کو امام طحاویؒ نے واقدی سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ واقدی کا قول حجت نہیں ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ واقدی کا قول کم از کم تاریخ میں حجت ہے، احکام شرعیہ میں نہ سہی اور یہ بات یعنی اس کے پانی کا جاری ہونا تاریخ یعنی تاریخ بَر بضاہ سے متعلق ہے۔

حدیث بَر بضاہ کے بارے میں امام طحاویؒ کی رائے | ایک بات یہاں پر بہت اہم ہے جس کی طرف امام طحاویؒ نے

اشارہ فرمایا ہے، وہ یہ کہ مالکیہ کا استدلال اس حدیث سے اس وقت صحیح ہے جب حدیث میں یہ مراد ہو کہ مذکورہ نجاست اس کے اندر فی الحال موجود ہیں اس لئے کہ ان کا مسلک یہی تو ہے کہ مار قلیل ہو یا کثیر وقوع نجاست کے بعد نجاست کے اس میں ہوتے ہوئے تا وقتیکہ اس پانی میں تغیر پیدا نہ ہوا ناپاک نہیں ہوتا اور یہاں پر ایسا نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات عند العقل محال ہے کہ کسی کنویں میں اتنی کثیر نجاست واقع ہو جائیں اور پھر اس کا پانی تغیر نہ ہو بلکہ تغیر ضروری ہے، اور تغیر کے بعد پانی سب کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے، لہذا حدیث کے معنی یہ متعین ہیں کہ صحابہ کی مراد یہ ہے کہ یا رسول اللہ! بَر بضاہ ایسا کنواں ہے جس میں اس طرح کی نجاستیں واقع ہو جاتی ہیں، اور پھر کثرت استعمال کی وجہ سے وہ سب نکل جاتی ہیں تو اب ان نجاست کے نکلنے کے بعد ہم اس کے پانی کو ناپاک قرار دیں یا پاک؟ حضور نے فرمایا نہیں! پاک قرار دیا جائے، لہذا الماء طہور لا ینجس شیئاً کے معنی یہ ہوتے کہ کنواں ناپاک ہونے کے بعد ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناپاک نہیں ہو جاتا بلکہ اخراج نجاست کے بعد پاک ہو سکتا ہے جیسا کہ آپ نے ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا المؤمن

لا یُجسّس اس کے بھی یہ معنی نہیں ہیں کہ مومن ناپاک نہیں ہوتا بلکہ مراد یہ ہے لایبقی نجسًا ای بعد الطہیر علی ہذا القیاس کنویں کا پانی، یہ مطلب نہیں کہ ناپاک ہی نہیں ہوتا بلکہ ناپاک باقی نہیں رہتا، لہذا ماسکلیہ کا استدلال اس حدیث سے بے محل ہے ہذا ما قالہ الطحاوی میں کہتا ہوں اسی طرح شافعیہ نے اس حدیث کا جو غدر اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا تھا کہ بَرِّ بضاعہ کا پانی قلتین تھا اس لئے ناپاک نہیں ہوا امام طحاویؒ کی مذکورہ بالا تقریر کے بعد یہ اعتذار بھی ہبائے منشور ہو جاتا ہے۔

اب امام طحاویؒ کی اس تقریر پر یہ اشکال ہو گا کہ اگر مراد یہ ہے کہ اخراج نجاست کے بعد صحابہ یہ سوال کر رہے ہیں کہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟ تو اب سوال کی بات ہی کیا رہ گئی ہے، جب نجاستیں نکال دی گئیں تو پاک ہو ہی گیا، جواب یہ ہے کہ اخراج نجاست کے بعد بھی یہ مقام محل سوال ہے اس لئے کہ عقل و قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کنواں کوئی سا بھی ہو ایک مرتبہ ناپاک ہونے کے بعد باوجود اخراج نجاست کے پھر وہ آئندہ کبھی پاک نہ ہو اس لئے کہ کنویں کے اندر کا جو گارامٹی ہے اور کنویں کی چاروں طرف کی جو دیواریں ہیں وہ ایک بار ناپاک ہو چکی ہیں، اخراج نجاست اور نزع مار کے باوجود وہ دیواریں اور مٹی کیسے پاک ہو سکتی ہیں، لہذا ایک بار کنواں ناپاک ہو کر ہمیشہ کے لئے ناپاک ہونا چاہیے، تو اس خیال کی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تردید فرمائی کہ قیاس کا تقاضا کچھ بھی ہو لیکن حکم شرعی اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کنواں وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اخراج نجاست اور نزع مار کے بعد اس کنویں کے پانی کو پاکی کا حکم دیا جاتا ہے۔

حدیث کی مذکورہ بالا تشریح و تقریر کے بعد حدیث بَرِّ بضاعہ خفیہ کا مسئلہ کھلانے کی مستحق ہو جاتی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے ایک جگہ لکھا ہے وعلیہ عمل العنفیۃ ای بعد تعیین المراد، واللہ اعلم۔

ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ حدیث الباب اپنے عموم پر ائمہ میں سے کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے بلکہ ہر ایک نے اس میں اپنے مسلک کے مطابق قید لگا کر اس سے استدلال یا اعتذار کیا ہے۔

۲۔ حدثنا احمد بن ابی شعیب الخ قولہ عن عبید اللہ بن عبد اللہ، اس حدیث کی سند میں یہ راوی ہے اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ مجہول ہے، بعضوں نے کہا کہ مستور ہے، اور ان کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے کہا عبید اللہ، اور بعض کہتے ہیں عبد اللہ، پھر باپ کے نام میں بھی دو قول ہیں، ایک عبد اللہ دوسرا عبد الرحمن، اس طرح چار قول ہو گئے، ۱۔ عبید اللہ بن عبد اللہ، ۲۔ عبید اللہ بن عبد الرحمن، ۳۔ عبد اللہ بن عبد اللہ، ۴۔ عبد اللہ بن عبد الرحمن، اور پانچواں قول یہ ہے کہ ان کا نام عبد الرحمن بن رافع ہے۔

حدیث بَرِّ بضاعہ صحیحہ و مقم کے اعتبار سے | متعممین میں نہیں ہے امام ترمذیؒ نے اس کو حسن

کہا ہے اور امام احمدؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، البتہ ابن القطانؒ نے راوی مذکور کی وجہ سے اس حدیث کو مسلسل قرار دیا ہے، اور یہ پہلے آچکا کہ اس حدیث میں دارقطنی کی ایک روایت میں إلا ما غلب علی ریخا و طعمہ کی زیادتی ہے اور یہ بھی آچکا کہ یہ زیادتی ضعیف ہے، کیونکہ اس میں رشید بن سعد ہے جو متروک ہے۔
قال ابو داؤد و سمعت قتیبہ بن شیبہ شیخ مصنف کہتے ہیں کہ میں نے برہنہ کے نگران سے اس کنویں کی گہرائی کے بارے میں سوال کیا کہ اس میں زائد سے زائد پانی کتنا رہتا ہے تو اس نے کہا إلی العائنة یعنی ناف کے قریب تک، اور بتایا کہ جب کم ہو جاتا ہے تو تقریباً گھنٹوں تک رہ جاتا ہے۔

اس کے بعد امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں کہ جب میری مدینہ طیبہ حاضری ہوئی تو میں بھی اس کنویں کی زیارت کے لئے گیا، امام ابو داؤدؒ نے یہ اہتمام فرمایا کہ اپنی چادر کے ذریعہ اس کے عرض کو ناپا، ناپنے کی شکل یہ بتا رہے ہیں کہ اول میں نے اپنی چادر کو اس کنویں کے منہ پر پھیلا دیا، پھر جتنا حصہ کنویں پر تھا اس کپڑے کو ناپ لیا جس سے اس کا عرض معلوم ہو گیا، جو چھ ذراع تھا، اور کہتے ہیں کہ میں نے اس باغباں سے جس نے مجھے اس کنویں تک پہنچایا تھا سوال کیا کہ اس کنویں میں کوئی تعمیری تغیر ہوا ہے یا اسی بنا پر قائم ہے جو عہد نبویؐ میں تھی؟ تو اس نے بتلایا کہ یہ اسی حال پر ہے، امام ابو داؤدؒ کہتے ہیں میں نے اس میں جھانک کر دیکھا تو اس کے پانی کو متغیر اللون پایا، باغات میں جو کنویں ہوتے ہیں ان میں چونکہ درختوں کے پتے گرتے رہتے ہیں اس لئے پانی کی رنگت میں تغیر آتی جاتا ہے، بظاہر یہ اسی کا اثر تھا۔

یہاں پر ایک مسئلہ ہے وہ یہ کہ ماہ مخلوط بشیء طاہر سے طہارت جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جس سے پانی کا وصف متغیر ہو جائے جیسے صابون یا خطی کا پانی تو اس سے طہارت وضو و غسل جائز نہیں، حنفیہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی ایک روایت امام احمدؒ سے ہے، چنانچہ اس کتاب میں ابواب الغسل کے اندر ایک مستقل باب اس سلسلہ کا آ رہا ہے باب فی الجنب یغسل رأسه بالخطمی۔

امام ابو داؤدؒ اور ان کے شیخ قتیبہ دونوں نے اس کنویں کی تحقیق حال کا جو اہتمام فرمایا وہ اس وجہ سے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زبانہ کا ایک مبارک کنواں ہے، مشہور آثار مدینہ میں سے ہے اور طہارت ماہ و نجاست ماہ کا ایک مسئلہ شرعیہ اس سے وابستہ ہے لہذا اسکے شایان اسکے ساتھ معاملہ کیا گیا۔
اور نیز یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ وہ ایک بڑے قسم کا کنواں تھا جس کے اندر پانی کثیر تھا، بظاہر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قلتین سے کم نہ تھا اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے عدم نجاست کا حکم فرمایا، ہم کہتے ہیں کہ اسکے پانی کی کثرت سے ہمیں انکار نہیں باوجود کثرت کے وہ بات ہے جس کو حنفیہ کہتے ہیں ماء لکان جاریاً فی البساتین اور دراصل اس کے عدم نجس کا یہی منشاء ہے۔

بَابُ الْمَاءِ لَا يَجْنِبُ

(۵)

ترجمہ الباب کی تشریح اور اس کی غرض | یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، آگے حدیث میں یہی لفظ آرہے ہیں، احقر کی رائے یہ ہے کہ

چونکہ نجاست کی دو قسمیں ہیں، حسیہ اور معنویہ، تو گزشتہ دو بابوں میں اس پانی کا ذکر تھا جو نجاست حسیہ سے متاثر ہوا ہو یہاں سے اس پانی کا حکم بیان کرتے ہیں جو نجاست معنویہ سے متاثر ہوا ہو، نجاست معنویہ سے مراد حدث اور جنابت ہے یعنی وہ پانی جس کے ذریعہ سے حدث اصغر یا اکبر کا ازالہ کیا گیا ہو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک، اور آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے پانی کو فقہار کی اصطلاح میں ماستعل کہا جاتا ہے تو گویا مصنف کی غرض اس باب سے ماستعل کا حکم بیان کرنا ہے یہ

ماستعل میں مذاہب ائمہ | ماستعل کا مسئلہ اختلافی ہے، امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ طاہر و مطہر ہے اور امام شافعی و احمد کا رائج قول یہ ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے، اور حنفیہ کے یہاں تین روایات ہیں مشہور اور رائج۔ یہی ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے یہ امام صاحب سے امام محمد کی روایت ہے، اور دوسری روایت امام صاحب کی جس کے راوی امام ابو یوسف اور حسن بن زیاد ہیں یہ ہے کہ وہ نجس ہے، لیکن حسن بن زیاد سے نجاست غلیظہ اور ابو یوسف سے نجاست خفیفہ منقول ہے۔

عن ابن عباس قال اغتسل بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ بعض سے مراد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی خالہ حضرت میمونہؓ ہیں جیسا کہ دارقطنی وغیرہ کی روایت میں ہے، اور چونکہ یہ ان کے محرم تھے اس لئے اندر کی بات نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت میمونہؓ نے ایک برتن کے پانی سے غسل فرمایا، اس کے بعد اسی پانی سے وضو یا غسل کے لئے حضور تشریف لائے، اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا کہ یہ میرے غسل کا بچا ہوا پانی ہے اور میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے، مطلب یہ تھا کہ آپ اس کو استعمال نہ فرمائیں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ان الماء لا یجنب یعنی اگر جہنی کسی پانی کو استعمال کرے تو جو پانی باقی رہ گیا ہے اس کو جہنی نہیں کہا جائے گا وہ تو اپنے حال یعنی طہارت پر قائم ہے۔

لہ ترجمہ الباب کی یہ غرض مصنف کی تراجم کی ترتیب کے پیش نظر ہے کہ یہاں بحث طہارۃ الماء و نجاستہ الماء کی چل رہی ہے بخلاف ترمذی شریف کے وہاں کی نوعیت دوسری ہے، امام ترمذی نے حدیث الباب کو باب فصل طہور المرأة کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے اور انہوں نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے باب الرخصة فی ذلک یعنی جواز الوضوء بفصل طہور المرأة وہاں یہ دقت استنباط اور باریک بینی نہیں چلے گی ۱۲

حدیث کی ترجمہ الباب سے مطابقت

اب یہاں سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمہ البَاب سے مطابقت کیسے ہے، کیونکہ ترجمہ سے مقصود

تو مار مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے تو کیا یہ باقی پانی مار مستعمل تھا؟ جواب یہ ہے کہ یہ پانی تو واقعی مستعمل نہیں تھا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو الفاظ ارشاد فرمائے ہیں الماء لا یُجَنَّبُ اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے، اس لئے کہ پانی کے جہنی ہونے کا کیا مطلب؟ یہی تو مطلب ہے کہ جنابت کے اثر اور جنابت میں استعمال کرنے سے پانی متاثر نہیں ہوتا، گویا ترجمہ الباب لفظ حدیث سے مترشح ہو رہا ہے، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب محدث یا جہنی پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دے گا تو اس لحاظ سے وہ پانی مستعمل ہو جائے گا، کیونکہ ہاتھ ڈالنے والا جہنی ہے اور یہاں بھی بظاہر ایسا ہی ہوا ہو گا کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل کے شروع میں اپنے ہاتھ اس میں ڈالے ہوں گے اور ہاتھوں میں ظاہر ہے جنابت کا اثر تھا لہذا یہ پانی مستعمل ہوا، غرضیکہ اثبات ترجمہ کے لئے مترشح مطابقت ضروری نہیں ہے بلکہ ترجمہ کی طرف حدیث میں اشارہ ہو جانا بھی کافی ہے۔

قوله فی جَفْنَةٍ، حضرت نے بذل میں اس کی توجیہ اس طرح فرمائی ہے اِی مُدْخَلَةً یَدْهَانِی جَفْنَةٍ یعنی برتن میں ہاتھ ڈال کر پانی لے رہی تھیں اور دارقطنی کی روایت میں جَفْنِی کے بجائے لَفْظِ مَنَ ہے، وہ لو بالکل صاف ہے محتاج تاویل نہیں ہے حضرت نے جو تاویل فرمائی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر ظرفیت حقیقی مستبعد ہے اس لئے کہ یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے پانی کے ٹپ میں اندر بیٹھ کر غسل فرمایا ہو اور پھر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے وضو یا غسل کا ارادہ فرمائیں یہ نطافت کے قطعاً خلاف ہے لاجنب یہ باب افعال سے بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں بضم الیاء ہو گا، اور مجرد سے بھی ہو سکتا ہے، مجرد میں اس کا مصدر باب فتح اور سماع اور کرم تینوں سے آتا ہے۔

بَابُ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الزَّكَدِ

(۳)

حدیث الباب مسلک احناف کی واضح دلیل | یہ وہ سیرا ہے جس کے بارے میں پہلے آچکا کہ اس سے حنفیہ کے مسلک کی تائید

لے لیکن کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل کے وقت اس برتن میں ہاتھ دھونے کے بعد ڈالے ہونگے دھونے سے پہلے ان کا برتن میں ہاتھ ڈالنا ان کی شان سے بعید ہے لیکن حضور کے الفاظ ان الماء لا یُجَنَّبُ واقعہ پر اجماعی طرح اسی وقت منطبق ہوتے ہیں جب انہوں نے ہاتھ برتن میں قبل غسل ڈالے ہوں اور الفاظ نبوی ہی کے پیش نظر ترجمہ الباب کا اثبات ہوا کرتا ہے۔

ہوتی ہے حدیث الباب میں مار دائم میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ کہ پیشاب کر کے اس کو ناپاک نہ کیا جائے، اب ہم کہتے ہیں کہ دیکھئے آپ نے مطلقاً مار دائم میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا اب وہ مار دائم قلتین بھی ہو سکتا ہے اور اس سے کم و زائد بھی آپ کی جانب سے اس میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کا مستدل ہے، نیز وہ لکھتے ہیں۔

امام شافعیؒ اس کو مادون القلتین کے ساتھ مقید کرتے ہیں، امام مالکؒ چونکہ الماء طہور لا ینجسہ شیء والی روایت سے استدلال کرتے ہیں اور گویا وہ ان کے موافق ہے، اور ظاہر ہے کہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اس لئے مالکیہ نے اس حدیث کا حل یہ سوچا کہ اس کو صرف کراہت پر محمول کیا جائے یعنی گونا پناک نہیں ہوگا لیکن کرنا نہیں چاہئے، مکر وہ ہے شافعیہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ تاویل کی کہ یہ حدیث اس پانی پر محمول ہے جو مادون القلتین ہو، قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ شافعیہ و حنابلہ دونوں کا جواب ایک ہی ہوتا کیونکہ دونوں قلتین کے قائل ہیں، لیکن امام احمدؒ نے یہ نہیں فرمایا، بلکہ انھوں نے ایک اور بات فرمائی وہ یہ کہ مقدار قلتین و قوع نجاست سے اگرچہ ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ تفریق واقع نہ ہو، لیکن بول آدمی اس سے مستثنیٰ ہے یعنی بول آدمی کے وقوع سے قلتین بھی ناپاک ہو جاتا ہے، ہاں! اس کے علاوہ دوسری نجاست کا حکم وہی ہے جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قلتین ناپاک نہ ہوگا اس سے کم ناپاک ہو جائے گا، غرضیکہ یہ حدیث عند الجمهور مآذول اور مقید ہے بخلاف احناف کے کہ انکی تودلیل ہی ہے۔

طہارت المار کے مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل

نیز حنفیہ کے مسلک کی تائید حدیث المستیظ من النوم سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ اس کا حاصل بھی

یہی ہے جو حدیث الباب کا ہے کہ برتن میں جو پانی رکھا ہوا ہے جو کہ مار دائم ہے اس میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے جائیں، یہاں پر بھی قلتین اور مادون القلتین کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے اور اسی طرح دلوغ کلب والی روایات بھی مطلق ہیں، اور یہ تینوں حدیثیں جو حنفیہ کا مستدل اور مأخذ ہیں صحت و قوت کے اعتبار سے حدیث القلتین کے مقابلہ میں بہت اونچی ہیں متفق علیہ ہیں ان کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔

قولہ لا یبولون احدکم جہور کے نزدیک بول کی تخصیص نہیں ہے، غلط کا بھی یہی حکم ہے بلکہ وہ اور بھی زیادہ سخت ہے، ایسے ہی فی المار الدائم میں سب صورتیں داخل ہیں براہ راست مار دائم میں پیشاب کرے یا اس کے قریب بیٹھ کر کرے جس سے وہ بھر اس میں پہنچ جائے یا کسی برتن میں پیشاب کر کے اس برتن سے اس میں ڈالے اور یہ سب چیزیں عقلی بدیہی اور ظاہر ہیں مزید دلیل کی محتاج نہیں ہیں، لیکن یہاں پر ظاہر یہ نے اپنی ظاہریت خوب دکھائی اور انھوں نے کہا کہ یہ حکم بول کے ساتھ خاص ہے

فانطاس میں داخل نہیں ہے اسی طرح براہ راست مار داکم میں پیشاب کرنا ممنوع ہے برتن وغیرہ میں کر کے اس میں ڈالے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس کا شمار صرف جمود علی الظاہر ہے۔

باب کی دونوں حدیثوں کے مفہوم اور مقتضی میں فرق

قولہ شو یغتسل منہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ممانعت

جمع بین الغسل والبول سے ہے یعنی پہلے مار داکم میں پیشاب کرے اور پھر اس سے غسل کرے، منفرداً ہر ایک کی ممانعت نہیں ہے، چنانچہ مار داکم سے غسل کرنے میں کچھ بھی حرج نہیں ہے اور دوسری حدیث جو آگے آرہی ہے اس میں بجائے شر کے داؤ کے ساتھ ہے اور منہ کے بجائے فیہ ہے ولا یغتسل فیہ اس دوسری حدیث میں ہنہ کا تعلق بول فی الماء الدائم اور اغتسال فی الماء الدائم ہر ایک سے ہے یعنی مار داکم میں نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں داخل ہو کر غسل کرے دونوں صورتوں میں پانی گندہ ہوگا

شرح السند | قولہ فی حدیث هشام یہ اس سند میں ایک نیا سا لفظ آیا ہے جو عام طور سے نہیں ہوتا ہے اس کے مطلب میں دو قول ہیں، حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے ا

فی حدیث هشام الطویل والمذکور فہنا جزم منہ یعنی احمد بن یونس کہتے ہیں کہ زائدہ نے مجھ سے هشام کی ایک طویل حدیث بیان کی جس کا ایک حصہ وہ ہے جو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہے جو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے فی حدیث هشام ای بن حدیث لا من حدیث غیرہ مطلب یہ ہے کہ زائدہ کے اس حدیث میں بہت سے شیوخ ہیں جن سے زائدہ کو یہ حدیث پہنچی، بمنزلہ ان کے هشام بھی ہیں اور زائدہ کہتے ہیں کہ میں یہاں جو حدیث بیان کر رہا ہوں، وہ اپنے شیخ هشام سے نقل کر رہا ہوں گو یہ حدیث دوسروں سے بھی مجھے پہنچی ہے۔

باب الوضوء لبسؤر الکلب

(۳)

سور سباع میں مذاہب ائمہ | کلب سباع بہائم میں سے ہے تو گویا یہاں سے مصنف سور سباع کا مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور خاص طور سے

کلب دہرہ کا سور جیسا کہ اس سے اگلے باب میں آرہا ہے۔

سور سباع کے بارے میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے، امام مالکؒ جملہ حیوانات کے سور کو ظاہر قرار دیتے ہیں، البتہ سور خنزیر کے بارے میں ان کے دو قول ہیں، ظاہر اور غیر ظاہر، امام شافعیؒ

کے یہاں بھی سور سباع پاک ہے البتہ انھوں نے صرف دو کا استثنا کیا ہے۔ خنزیر اور کلب، خفیفہ کے یہاں سور سباع مطلقاً ناپاک ہے صرف پرہ اس سے ایک خاص عارض کی وجہ سے مستثنیٰ ہے جس کا باب آگے آ رہا ہے اور حنا بلہ کے یہاں سور سباع میں دونوں قول ہیں طہارت اور عدم طہارت۔

حدیث الباب میں تین اختلافی مسائل | اس تہمید کے بعد جانتا چاہیے کہ اس ترجمۃ الباب میں تین مسئلے ہیں، اول یہ کہ سور کلب پاک ہے یا

ناپاک، دوسرے یہ کہ اس سے وضو جائز ہے یا نہیں، تیسرے یہ کہ دلوغ کلب کے بعد برتن کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

سوجانتا چاہیے کہ سور کلب جمہور ائمہ ثلاثہ کے یہاں ناپاک ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، مشہور قول یہ ہے کہ سور کلب خنزیر بلکہ تمام سباع کا سور پاک ہے فیض الباری میں لکھا ہے گویا مالکیہ کے یہاں نجاست سور کا باب ہی نہیں ہے، ویلے مالکیہ کے اس میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً ناپاک مثل جمہور کے ۲۔ مطلقاً پاک ہے، ۳۔ کلب لمذون الاتخاذ جس کا پالنا جائز ہو، کا سور پاک ہے اور غیر مذون کا ناپاک ہے، چوتھا قول وہ ہے جو ابن الما جشون مالکی کی طرف منسوب ہے، وہ کلب بدوی و حفری یعنی دیہاتی اور شہری کتے میں فسر ق کرتے ہیں کلب بدوی کا سور طاهر اور حفری کا غیر طاهر ہے۔

مسئلہ ثانیہ یعنی جواز الوضو بسور الکلب، یہ پہلے ہی مسئلہ پر متفرع ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جن کے یہاں سور کلب ناپاک ہے ان کے یہاں اس سے وضو بھی جائز نہیں ہے، اور امام مالک کے یہاں ایک قول کی بنا پر اس سے وضو جائز ہے یہاں دو قول اور ہیں، امام زہری کہتے ہیں بیحیون ان لو یکن غیراً کہ سور کلب کے علاوہ کوئی اور پانی نہ ہو تو جائز ہے، دوسرا قول سفیان ثوری کا وہ فرماتے ہیں ہذا ماء و فی النفس منه شیء یتوضا بہ، یتیمر یعنی وہ کہتے ہیں کہ سور کلب پانی ہی ہے لیکن نفس میں اس کی طرف سے کھٹکا ہے، لہذا اس سے وضو کرے اور ساتھ میں تسبیح کرے۔

مسئلہ ثالثہ میں اختلاف یہ ہے کہ خفیفہ کے یہاں تو اس برتن کے پاک کرنے کا وہی طریقہ ہے جو دوسری نجاست سے پاک کرنے کا ہے، اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اس باب کی روایات کے پیش نظر یہ فرماتے ہیں کہ اس میں تسبیح ہونی چاہیے یعنی سات بار دھونا، اور چونکہ ایک روایت میں جو آگے باب میں آرہی ہے تین مذکور ہے اس لئے حنا بلہ کے یہاں بجائے سات کے آٹھ بار دھونا ضروری ہے، پھر چونکہ مالکیہ کے یہاں سور کلب پاک ہے اس لئے ان کے نزدیک غسل اناہ کا حکم استحبابی ہے وجوبی نہیں ہے، باقی ائمہ کے نزدیک وجوبی ہے نیز شافعیہ اور حنا بلہ تستریب یعنی ایک بار مٹی سے

مانجھنے کے قائل ہیں اور مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، حاصل یہ کہ یہ حضرات ائمہ ثلاثہ جو روایات الباب پر عمل کے قائل ہیں اور ان کو منسوخ وغیرہ نہیں مانتے وہ احادیث کے اختلاف کی وجہ سے خود آپس میں مختلف ہیں ان سب کا عمل ان تمام روایات پر نہیں ہے، البتہ حنابلہ نے حدیث کے سب اجزاء پر عمل کیا چنانچہ وہ صرف تسبیح نہیں بلکہ تثنیہ کے قائل ہیں، اسی طرح تشریب کے بھی قائل ہیں، یہ تو ہونے والے مسائل اور ائمہ کے اختلافات، اب رہ گئی بات دلیل کی۔

حنفیہ کی طرف سے احادیث الباب کی توجیہات

موافقت میں ہیں ہماری طرف سے ان کے کئی جواب دیئے گئے۔ اول یہ کہ ان روایات میں اضطراب ہے بعض میں تسبیح ہے اور بعض میں تثنیہ، اور یہ دونوں قسم کی روایتیں صحاح میں موجود ہیں اور دارقطنی کی ایک روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اس میں تخییر مذکور ہے اس طرح یفسد ثلاثاً و خمساً و سبعا۔ نیز بعض رواۃ نے تشریب کو ذکر کیا ہے اور بعض نے نہیں، بعض روایات میں ہے اُولهنّ بالتراب اور بعض میں ہے اُخْرهنّ بالتراب، اور بعض میں ہے اُحْدهنّ غرضیکہ ان روایات میں اضطراب مختلف اعتبار سے پایا جاتا ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان روایات کو استحباب پر محمول کیا جائے ہمارے یہاں بھی ایک قول استحباب تسبیح کا ہے، اور مشہور جواب یہ ہے کہ یہ احادیث ہمارے یہاں منسوخ ہیں، یہ روایات اس زمانہ کی ہیں جب ام کلثومؓ میں تشدید تھی حتیٰ کہ قتل کلاب کا حکم دیا گیا تھا اور بعد میں یہ تشدید اور قتل کا حکم منسوخ ہو گیا، لہذا یہ دوسری تشدید یعنی سات بار دھونے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا ایک اور قرینہ نسخ کا یہ ہے کہ دارقطنی میں ابو ہریرہؓ سے موقوفاً مروی ہے کہ وہ دلو برغ کلب کے بعد برتن کو تین بار دھوتے تھے، پس راوی کا عمل اپنی بیان کردہ روایت کے خلاف علامت ہوا کرتی ہے نسخ کی اس نسخ والے جواب کو امام طحاویؒ نے وضاحت سے بیان کیا ہے لیکن اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اعتراض کیا اور طحاوی کے جوابات کو فرداً فرداً رد کیا ہے، پھر علامہ عینیؒ نے حافظ کے ایرادات کو الگ الگ رد فرمایا ہے، ایک مناظرہ کی سی شکل ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے۔

حافظ کا اصل اشکال نسخ پر یہ ہے کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، اور تسبیح وغیرہ کی روایات بعد کی ہیں، کیونکہ ان کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں، عہد میں اسلام لائے حاصل یہ کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، پھر کچھ روز بعد منسوخ ہو گیا تھا، اور یہ تسبیح والی روایات اس

کے بعد کی ہیں لہذا ان کے منسوخ ہونے کا کیا مطلب؟ ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ اولاً تو تاخر اسلام سے تاخر روایت پر استدلال صحیح نہیں ہے، دوسرے یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی عادت جیسا کہ مشہور بین المؤمنین ہے ارسال کی تھی، یعنی وہ کسی قدیم الاسلام صحابی سے حدیث سنکر بلا واسطہ اس کو نقل کر دیا کرتے تھے، اولیٰ ہی روایت کو مرسل صحابی کہتے ہیں تو یہاں پر بھی یہ احتمال ہے کہ انھوں نے یہ روایات کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر بیان کی ہوں، اور فی الواقع یہ روایات اسی زمانہ ابتداء ہجرت کی ہوں، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابو داؤد کے اسی باب کے اخیر میں حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت آرہی ہے جس میں وہ یہ فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ وسلم نے قتل کلاب کا حکم فرمایا۔ ثم قال ما لکم و لکم الخ کہنا یہ ہے کہ بقول آپ کے قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، حالانکہ عبداللہ بن مغفلؓ متاخر الاسلام صحابی ہیں تو پھر وہ اس کو کیسے نقل کر رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ مرسل صحابی ہے، کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر نقل کر رہے ہیں۔

نظر طحاوی اور اس پر اشکال و جواب | امام طحاویؒ نے ایک بات بطریق نظر فرمائی ہے کہ دیکھیے کتا اگر کسی برتن میں پیشاب پاخانہ کرسے

تو وہاں پر تسبیح کسی کے یہاں نہیں ہے تو کیا دلوغ کلب کا حکم ان دونوں سے زیادہ شدید ہے، جب وہاں سات بار دھونا ضروری نہیں ہے تو یہاں بھی نہیں ہونا چاہئے، اس پر حافظ صاحب بولے یہ قیاس فی مقابلۃ النقص ہے، علامہ عینیؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ استدلال بدلالة النقص ہے۔

۱۔ قال ابو داؤد و کذا قال ایوب الخ اس حدیث کا مدار محمد بن سیرین پر ہے، پھر ان کے تلامذہ مختلف ہیں، شروع میں ہشام آئے تھے، اس کے بعد مصنفؒ دو اور کا ذکر فرما رہے ہیں ایوب اور حبیب کہ جس طرح ہشام نے کہا اسی طرح ان دونوں نے بھی کہا اب سوال یہ ہے کہ تشبیہ کس بات میں ہے؟ کیونکہ یہاں رواقہ کے دو اختلاف ہیں ایک حدیث کے موقوف و مرفوع ہونے کا، دوسرے اولہن بالتراب کا اس لئے کہ بعض نے کہا ہے السابعة بالتراب جیسا کہ قتادہ کی روایت میں آگے آ رہا ہے، میرے نزدیک یہاں پر تشبیہ اس ثانی اختلاف میں ہے، مطلب یہ ہوا کہ محمد بن سیرین کے تلامذہ میں سے جس طرح ہشام نے اولہن بالتراب نقل کیا ہے اسی طرح ایوب اور حبیب نے بھی اولہن بالتراب نقل کیا۔

۲۔ حدثنا سعد بن قولنج و حدثنا محمد بن عیاد الخ یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند میں مصنفؒ کے شیخ الشیخ معمر ہیں اور دوسری سند میں حماد بن زید اور پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایوب تختیانی

سے لہذا ایوب مفتح السندین ہوئے دلوہو فعاک یہ ہے وہ دوسرا اختلاف یعنی معمر اور حماد نے ایوب سمعیانی سے اس حدیث کو بجائے مرفوعاً کے موقوفاً نقل کیا اور یہ ایوب محمد بن سیرین کے تیسرے شاگرد ہیں گویا ایوب و ہشام اس بات میں تو متفق ہیں کہ انہوں نے حدیث میں اولہن بالتراب ذکر کیا لیکن ہشام اور ایوب میں باعتبار رفع اور وقف کے اختلاف ہے، ہشام نے اس روایت کو مرفوعاً اور ایوب نے موقوفاً ذکر کیا۔

۳۔ حدیث امرئ بن اسماعیل الزہری عن ابن سیرین کے تلامذہ میں سے یہ قتادہ کی روایت ہے گذشتہ تین تلامذہ کی روایت میں اولہن بالتراب تھا اور قتادہ کی روایت میں الساجعت بالتراب ہے۔
قال ابو داؤد واما ابو صالح الزہری یہاں سے ان رواۃ کو بیان کر رہے ہیں جن کی روایت میں تراب مطلقاً مذکور ہی نہیں ہے و ابو السنجدی اس سے مراد والد السنجدی ہیں جن کا نام عبد الرحمن ہے اور خود سنجدی کا نام اسماعیل ہے۔

۴۔ قال ابو داؤد وھکذا قال ابن مغفل بظاہر مطلب یہ ہے کہ عبد اللہ بن مغفل جو اس حدیث کے راوی ہیں جس میں تین مذکور ہے وہ خود بھی اس کے قائل ہیں یعنی ان کا عمل اسی پر ہے کہ آٹھ مرتبہ پاک کیا جائے، بخلاف ابو ہریرہ کے کہ وہ تسبیح کے راوی ہیں مگر ان کا عمل اس پر نہیں تھا جیسا کہ بحث میں گذر چکا بذل میں اس کا یہی مطلب لکھا ہے۔

حضرت ناظم صاحب (مولانا سعد اللہ صاحب) رحمۃ اللہ علیہ نے احتمالاً ایک اور مطلب بیان کیا ہے وہ یہ کہ قال کا فاعل ابن مغفل نہیں ہے بلکہ قال کی ضمیر راجع ہے راوی کی طرف، مطلب یہ ہے کہ اس سند کے اندر راوی نے بوقت روایت ابن مغفل کہا یعنی ابن المغفل معترف باللام نہیں کہا، کیونکہ یہ نام دونوں طرح چلتا ہے، عبد اللہ بن مغفل اور عبد اللہ بن المغفل، حضرت ناظم صاحب بڑے ادیب تھے اس لئے ان کا ذہن اس مطلب یعنی الفاظ کی باریکیوں کی طرف گیا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ سُورِ الْهَرَّةِ

(۴)

کلب و ہرہ گو دونوں سباع میں سے ہیں لیکن دونوں کے سور کے حکم میں بڑا فرق ہے ایک پاک ایک ناپاک، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ سور ہرہ بھی ناپاک ہو، مگر ایک علت کی بنا پر نجاست کا حکم نہیں لگایا گیا۔ وہ علت جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے کثرت دوران و طواف ہے یعنی اس کا گھروں میں بار بار آنا

جانا جس کی وجہ سے صونِ آدانی دشوار تھا، ایسی مورت میں نجاست کا حکم حرج کو مستلزم تھا، ولا حرج فی الدین۔

سورہ ہرہ میں مذاہبِ ائمہ | سورہ ہرہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظاہر بلا کراہت ہے، اور طر فین کے نزدیک ظاہر مع انکراہت ہے راجح قول کی بنا پر کراہت تنزیہی ہے، تیسرا مسلک بعض تابعین جیسے عطاء طاؤس مجاہد کا ہے کہ یہ نجس ہے، امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے ساتھ شمار کیا ہے اور مشکل الآثار میں ان کو امام صاحب کے ساتھ قرار دیا اور یہی صحیح ہے مشکل الآثار بعد کی تالیف ہے، اس کی نقل زیادہ صحیح ہے۔

مضمون حدیث ۱۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسعود الخ حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ کعب بنت کعب جو عبد اللہ بن ابی قتادہ کے نکاح میں تھیں، وہ کہتی ہیں کہ ایک مرتبہ میرے شوہر کے باپ حضرت ابو قتادہؓ میرے پاس آئے میں نے ان کو دھور کرائی وہ مجھ سے پانی ڈولا رہے تھے تو اچانک ایک بٹی وہاں آئی اور اس نے پانی پینا چاہا تو ابو قتادہؓ نے پانی کا برتن بلی کی جانب جھکا دیا یہاں تک کہ اس نے بہوت پل لیا میں ان کو دیکھتی رہی وہ سمجھ گئے اور فرمانے لگے کیا تعجب کر رہی ہو؟ میں نے عرض کیا جی ہاں! اس پر انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے انہا یت بنجب کہ بلی ناپاک نہیں ہے تحقیق کہ وہ گروں میں کثرت سے آتی جاتی ہے تو گویا کثرت سے آنے جانے کی وجہ سے چونکہ اس سے بچنا مشکل ہے اس لئے اس کے سور کو معاف قرار دیا گیا۔

قولہ انہا من الطوافین علیہم والطوافات، طوافین اور طوافات سے مراد وہ خدمت گزار نابالغ لڑکے اور لڑکیاں ہیں جن کا خدمت کے لئے گھر میں کثرت سے آنا جانا رہتا ہے تو گویا اس حدیث میں ہرہ کو ان خدام کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح ان سے کثرت آمد و رفت کی بناء پر گھر میں داخل ہونے کے وقت استیذان ساقط ہے اسی طرح یہاں پر ہرہ میں کثرت طواف کی وجہ سے اس کے سور سے نجاست کا حکم ساقط کر دیا گیا، کثرت طواف کی بناء پر وہاں استیذان کا سقوط ہوا، یہاں نجاست کا۔

حدیث الباب کی امام طحاوی کی طرف سے توجیہ | یہ حدیث جمہور کا مسئلہ ہے امام طحاوی نے اس کا جواب

دیا کہ جس چیز سے آپ استدلال کر رہے ہیں یعنی اصغارا لانا یہ صحابی الوقت اذہ کا فعل ہے اور محبت

حضور کا قول یا فعل ہو تا ہے اور حضور کا ارشاد جو یہاں پر ہے اِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ اِنَّهَا مِنْ اَمْرِ تَوْهُو سَكْتَ اس کا تعلق سور سے ہو بلکہ مائتہ ثانیہ و فراش سے ہو یعنی گھروں میں جو بلیاں رہتی ہیں وہ انسانوں کے لحاظ اور بستروں میں آکر بیٹھ جاتی ہیں، گھس جاتی ہیں تو اس میں اس کی گنجائش دی گئی ہے سور سے اس کا تعلق نہیں ہے، اور پھر آگے چل کر امام حمادی نے بیان فرمایا کہ ولوغ ہڑہ والی روایت جس میں یہ ہے کہ ولوغ ہڑہ سے برتن کو ایک بار یا دو بار دھویا جائے وہ حدیث مرفوع قوی اور متصل الاسناد ہے لہذا اس پر عمل کیا جائے گا۔

نیز حنفیہ کے دلائل میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث الْعَوْنُ سَيْئٌ ذکر کیا جاتا ہے جو مستدرک حاکم اور منذ احمد وغیرہ میں ہے، لیکن اس کی سند میں عیسیٰ بن المسیب ہیں جو ضعیف ہیں، نیز یہ حدیث موقوفاً اور مرفوعاً نقل کی گئی ہے، ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ اس کا موقف ہونا صحیح ہے۔

حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق | حضرت سہارنپوریؒ نے بذیل دلائل حنفیہ پر کلام کرتے ہوئے فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض روایات (مثلاً روایت کبشہ) دلالت کرتی ہیں طہارت سور ہڑہ پر اور بعض دوسری روایات ایسی ہیں جو دلالت کرتی ہیں اس کی نجاست پر جیسا کہ بعض تابعین عطار و طاووس وغیرہ کا یہ مسلک ہے لیکن چونکہ روایات طہارت اقویٰ تھیں ان روایات سے جو اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہیں فنزلنا من القول بنجاستہا الى القول بالکراہۃ یعنی جانہیں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نہ تو قائل ہوئے مطلق طہارت کے اور نہ مطلق نجاست کے بلکہ درمیانی قول یعنی طہارت مع الکراہت اختیار کیا۔

علامہ زعلیؒ کہتے ہیں کہ اگرچہ اصفاؤ الانامہ حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی ثابت ہے جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں دو طریق سے ہے لیکن وہ ضعیف ہے اس لئے کہ ایک طریق میں عبداللہ بن سعید المقبریٰ ہیں اور دوسرے میں واقدی اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

اس پر یہ اشکال ہے کہ جب آپ خود اس بات کے قائل اور معترف ہیں کہ روایات دائر علی الطہارۃ اقویٰ ہیں تو پھر ان ہی کے پیش نظر فیصلہ کیوں نہیں کرتے، اور سور ہڑہ کو مکروہ کیوں قرار دیتے ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کریں تو خلاف احتیاط ہوگا، لہذا طریق احوط کو اختیار کیا گیا ہے۔ جانہیں کی رعایت جب ہی ہوگی۔

تحقیق السند

عن حمیدۃ یہ اسحق بن عبد اللہ راوی مذکور کی زوجہ ہیں عن کبشۃ یہ حمیدہ کی خالہ اور صحابیہ ہیں، یہ حدیث سنن اربعہ کی روایت ہے اور اس کے علاوہ صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان میں بھی موجود ہے۔ بہر حال صحیحین میں سے کسی ایک میں نہیں ہے امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے، امام بخاریؒ اور دارقطنیؒ وغیرہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، لیکن ابن مندہؒ نے اس حدیث کو معطل قرار دیا ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ اس کی سند میں حمیدہ اور کبشۃ دونوں مجہول ہیں لیکن کبشۃ اگر صحابیہ ہیں تو ان کی جہالت مضر نہیں ہے۔

۲۔ حد شاعبد اللہ بن مسکنۃ انہ قتلوا ام سلمۃ بنہا بھریسۃ بنی عاتشۃ یہ باب کی دوسری حدیث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اُم داؤد کہتی ہیں کہ میری سیدہ نے میرے ذریعہ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں بریہ یعنی ذلیاد وغیرہ کھانے کی چیز بھیجی، جب میں وہاں پہنچی تو میں نے ان کو نماز میں پایا، انہوں نے اشارہ سے اس کو رکھنے کا حکم فرمایا، اس کے بعد اچانک ایک بلی آئی اور اس میں سے کھانے لگی، حضرت عائشہؓ جب نماز سے فارغ ہوئیں تو جس جگہ سے بلی نے کھایا تھا انہوں نے بھی اسی جگہ سے نوش فرمایا اور یہ فرمایا کہ میں نے حضور کو اس کے سور کے سے وضو کرتے دیکھا ہے۔

یہ حدیث بھی مجہول کا مستدل ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ ام داؤد مجہولہ ہیں، دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے بیان جواز کے لئے آپ نے ایسا کیا ہو، ایک اور جواب ہے جو صاحب بحر کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس سور ہترہ سے آپ نے وضو فرمایا ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس بلی کو اس سے قبل پانی پیتے دیکھا ہو، اور ایسی بلی کا سور ہمارے یہاں بھی پاک ہے اس لئے کہ سور ہترہ کی کراہت ایک قول کی بنا پر عدم توثی عن النجاست کی وجہ سے ہے یعنی یہ کہ وہ گندی چیزیں کھاتی ہے اس لئے اس کا منہ خارجی نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے، اور یہاں یہ علت مرتفع ہو اس کے منہ کا پانی پینے کی وجہ سے پاک ہونا معلوم ہے اور گو یہ صرف ایک احتمال ہے، لیکن احتمال کا وجود مانع عن الاستدلال ہو جاتا ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ بِفَضْلِ طَهْرِ الْمَرْأَةِ

(۳)

ترجمۃ الباب والا مسئلہ اختلافی ہے، یعنی جس پانی کو عورت نے وضو یا غسل میں استعمال کیا ہو اس کے استعمال کے بعد برتن میں جو پانی باقی رہا ہے اس سے مرد کے لئے وضو جائز ہے یا نہیں؟

مذاہبِ علمام

مطلق فضلِ طور کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مرد و عورت دونوں ایک برتن میں پانی لے کر ایک ساتھ وضو یا غسل کریں (اس میں بھی ہر ایک کو دوسرے کے فضل کا استعمال لازم آتا ہے) دوسری شکل یہ ہے کہ تنہا مرد کے طہارت حاصل کرنے کے بعد باقی پانی کو عورت استعمال کرے، تیسری شکل اس کا عکس ہے اور یہی ترجمۃ البلب میں مذکور ہے یعنی عورت کے استعمال کرنے کے بعد باقی پانی کو مرد استعمال کرے، امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی دو شکلیں بالاجماع جائز ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس تیسری شکل میں ہے، امام احمدؒ اور داؤدؒ ظاہری کے یہاں ناجائز ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں جائز ہے، حافظ ابن حجرؒ نے امام نوویؒ کے اجماع نقل کرنے پر اشکال کیا ہے اور انھوں نے امام طحاویؒ کے حوالہ سے پہلی دو صورتوں میں بھی اختلاف نقل کیا ہے اور یہ کہ پہلی دو صورتوں کا اختلاف حضرت ابو ہریرہؓ اور امام احمدؒ کی طرف منسوب ہے، ایک قول یہاں پر شعبیؒ اور اوزاعیؒ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ صرف مانع اور جنب کا فضلِ طور مرد کے لئے ناجائز ہے، غیر مانع کے فضل کا یہ حکم نہیں ہے۔

۱۔ عن عائشہؓ قالت کنت اغتسل الوضوء ثم شروعی میں کہ چلے ہیں کہ اس مسند کی تین صورتیں ہیں، ترجمۃ الباب میں صرف اختلافی شکل مذکور ہے یعنی پہلے عورت استعمال کرے اس کے بعد مرد۔ لیکن اس حدیث میں بظاہر ایسا نہیں ہے بلکہ حدیث کے معنی متبادر ایک ساتھ غسل کرنے کے ہیں۔

حدیث کی ترجمہ سے مطابقت | لیکن ترجمۃ الباب سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے حدیث کی تاویل اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہاں وقت واحد اور زمان واحد میں غسل کرنے کی تصریح نہیں ہے، ہو سکتا ہے یکے بعد دیگرے غسل کرنا مراد ہو۔ اس لئے کہ وحدتِ اندر وحدتِ زمان کو مستلزم نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ حدیث میں تو غسل مذکور ہے اور ترجمۃ الباب میں وضو و سوا اس کا جواب ظاہر ہے کہ غسل تو خود وضو کو مستلزم ہے۔

۲۔ عَنْ اُمِّ صُبَيْتٍ الْجُمَيْيَّةِ قَالَتْ اِنَّ اُمَّ صُبَيْهٍ فَرَمَاتِي هِيَ كَمِيرَةٍ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کے ہاتھ ایک برتن سے وضو کرتے ہوئے اس برتن میں پڑے ہیں، اختلاف کے معنی آنے جانے کے ہیں، یعنی کبھی میرے ہاتھ اس میں آتے تھے اور کبھی حضور کے۔

اس حدیث میں بظاہر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ام مینہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی محرمیت کا علاقہ نہیں تھا، پھر ایک وقت ایک ساتھ حضورؐ کرنے کی نوبت کیسے آئی؟ بعضوں نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے یہ واقعہ قبل الحجاب کا ہو لیکن حضرت سہارنپوریؒ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے کہ حجاب سے پہلے

عورت کے لئے مرد کے سامنے صرف کشف وجہ ہی تو جائز ہوگا، باقی بدن جو وضو میں کھل جاتا ہے اس کا کشف تو دوسرے کے سامنے جائز نہ تھا۔ لہذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ خواہ یہ واقعہ نزولِ حجاب کے بعد ہی کا ہو لیکن آپ اور اُمّ صبیہ کے درمیان ہو سکتا ہے حجاب حائل ہو گو وضو ایک ہی برتن سے کر رہے ہوں یا حجاب بھی حائل نہ ہو صرف رخ پھرا ہوا ہو آسنے سامنے نہ بیٹھے ہوں یا یوں کہا جائے کہ یہ ایک برتن سے وضو کرنا اور اختلافِ ایدی وقتِ واحد میں نہ تھا بلکہ الگ الگ وقت میں تھا پہلے ایک نے وضو کی اس کے فارغ ہونے کے بعد دوسرے نے، اس لئے کہ وحدتِ انار وحدتِ زمان کو مستلزم نہیں ہے، اور ایسے پانی پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ اس پر اختلافِ ایدی ہوا ہے، یہ مطلب اختلافِ ایدی کے خلاف نہیں۔

۳۔ عن ابن عمر قال كان الاجتماع والنساء الم اس سے وہ عورتیں مراد ہیں جو مردوں کی محرم اور قریبی رشتہ دار ہوں اور یا یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ نزولِ حجاب سے پہلے کا ہے یا اس کو معاقبت پر محمول کیا جائے یعنی یکے بعد دیگرے اور آگے پیچھے، لیکن آگے لفظ جیسا آرہا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس اجتماع سے اجتماع فی الوقت نہیں بلکہ اجتماع فی الاناء مراد ہے، قولہ قال مسدد من الاناء الواحد مصنف کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں عبد اللہ بن سلمہ اور مسدد، عبد اللہ بن سلمہ کے الفاظ ہیں، كان الرجال والنساء يتوضؤون في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم جميعا اور مسدد کی روایت میں من الاناء الواحد کا اضافہ ہے، پس لفظ جیسا کا تعلق دونوں کی روایت سے ہے اور من الاناء الواحد صرف مسدد کی روایت میں ہے اور بذل کی عبارت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ من الاناء الواحد اور لفظ جیسا دونوں صرف مسدد کی روایت میں ہے، عبد اللہ بن سلمہ کی روایت میں نہیں ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، در نہ حدیث کے معنی میں غلط واقع ہو جائے گا غور کر لیا جائے، نہ علیہ شیخنا فی مائشیۃ البذل۔

تحقیق السند | عن ابن خزيمة ان كانا م سالم يعني سالم بن خزيمة، خربوذ پالان یا زین کو کہتے ہیں اسی لئے ان کو سالم بن السرج بھی کہا جاتا ہے ام صبیحۃ ان کا نام خولہ بنت سعد ہے قولہ وحدها مسدد یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند مالک پر ختم ہوئی اور دوسری سند ایوب پر، اور مالک و ایوب دونوں روایت کرتے ہیں نافع سے، لہذا نافع شقی السندین ہوا، شقی السندین کو کبھی صرف سند ثانی میں ذکر کرتے ہیں اور کبھی دونوں جگہ ذکر کرتے ہیں جیسا کہ یہاں پر ہے عبد اللہ بن سلمہ والی سند عالی ہے اور دوسری سند مسدد والی سافل ہے، اس میں ایک واسطہ زائد ہے۔

باب النہی عن ذلك

(ع)

پہلے باب میں مصنفؒ نے جواز کی روایات کو ذکر فرمایا تھا جیسا کہ جہور کا مسلک ہے، اس باب میں منع کی روایات کو ذکر فرماتے ہیں جیسا کہ ظاہر یہ اور خابہ کا مذہب ہے، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ مصنفؒ کے جنسی ہونے کی علامت ہے کہ اخیر میں منع کی روایات کو ذکر کر رہے ہیں، ورنہ مسلک جہور کے مطابق تو اس کا عکس ہونا چاہئے تھا۔

اس باب میں مصنفؒ نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں جن میں سے پہلی حدیث میں مرد و عورت ہر ایک کے فضل سے دوسرے کو منع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں صرف ایک شق مذکور ہے اور وہ وہی ہے جس پر ترجمہ قائم ہے، بہر حال ان روایات میں ممانعت مذکور ہے۔

اب روایات میں قیاض ہو گیا جواز و عدم جواز دونوں طرح کی روایات جمع ہو گئیں، تطبیق کی تین شکلیں ہیں ترجیح، جمع بین الروایات اور نسخ، جہور کہتے ہیں جواز کی روایات زیادہ صحیح ہیں جو حضرت عائشہؓ حضرت میمونہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہیں صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہیں اور جواز کی روایات کی صحت کی بہت سے محدثین نے تصریح کی ہے جیسے امام بخاریؒ، ابی یوسفؒ، ابن العربیؒ وغیرہ اور منع کی روایت یعنی حکم بن عمرو کی روایت کو امام بخاریؒ اور بیہقیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہذا جواز کی روایات راجح اور منع کی روایات مرجوح و ضعیف ہیں، دوسرا جواب یعنی جمع یہ ہے کہ ممانعت کی روایات نہی تنزیہ پر محمول ہیں اور اثبات کی روایات جواز پر یعنی نہ کرنا اولیٰ ہے اور کرنا جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ فضل سے مراد الماء المتساوی من الاعضاء ہے یعنی عورت کا مستعمل پانی اور اس سے جہور کے یہاں وضو صحیح نہیں ہے، ایک جواب یہ دیا گیا کہ یہ محمول ہے اجنبیہ پر خوف فتنہ کی وجہ سے اور آخری جواب ہے نسخ کا کہ منع کی روایات منسوخ ہیں اور نسخ کی علامت یہاں موجود ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حضرت میمونہؓ کے فضل غسل سے وضو کا ارادہ فرمایا تھا تو اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا، یا رسول اللہ! یہ میرا بچا ہوا

۱۔ یہ اگرچہ ایک مشہور توجیہ ہے لیکن اس میں مجھے یا شکال ہے کہ اگر ماہر مستعمل مراد ہے تو پھر عورت کی اس میں کی تخصیص، ماہر مستعمل مرد و عورت دونوں کا برابر ہے۔

پانی ہے جس پر حضور نے فرمایا تھا ان الماء لا یغیب تو حضرت میمونہ کا یہ عرض کرنا کہ یہ میرے مستعمل پانی کا بقیہ ہے علامت ہے اس بات کی کہ ان کے پاس اس ممانعت کی کوئی دلیل ہوگی تب ہی تو انھوں نے حضور کو روکا تو اب حاصل یہ ہوا کہ منہ کی روایات مقدم ہوئیں اور جواز کی مؤخر اور مؤخر مقدم کے لئے ناخج ہوتا ہے اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے جس کا تعلق شرب سے ہے، وہ یہ کہ فقہار نے لکھا ہے اجنبی عورت کا سور مرد کے لئے مکروہ ہے اور اس کا عکس یعنی مرد کا سور عورت کے لئے مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ خوف فتنہ نہ ہو ورنہ پھر کراہت دونوں کے حق میں ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ فقہار نے یہ لکھی ہے کہ عورت بجمیع اجزا ہئاستور یعنی قابل حجاب ہے اور عورت کے سور میں اس کا لعاب مخلوط ہوگا مقدار یسیر ہی ہوتی ہے تو اس سے عورت کے جزر مستور کا استعمال لازم آئے گا۔

قولہ لقیت رجلاً صعب الخ اس طرح کی سند باب البول فی المستحرمین گذر چکی اور وہاں ہم رجل کے مصادیق ثلاثہ بیان کر چکے ہیں، لہذا یہاں دوبارہ بیان کی حاجت نہیں ہے، اس روایت سے معلوم ہوا کہ کما صعب البوہریرۃ کے اندر تشبیہ مدت صحبت میں ہے جو کہ چار سال ہے، باب کی دوسری حدیث کی سند میں ہے عن الحکم بن عسہ دھوا لاقربہا یہاں یہ ضمیر راوی حدیث حکم بن عمرو کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ خلاف معمول عمرو کی طرف راجع ہے اس لئے کہ اقرب عمر دکا لقب ہے نہ کہ حکم کا۔

باب الوضوء بماء البحر

ع

بحر کا اطلاق زیادہ تر بحر مالح پر ہوتا ہے یعنی سمندر جس کا پانی کھارا ہوتا ہے اور نہر کا

اطلاق زیادہ تر شیریں پانی پر ہوتا ہے

ترجمۃ الباب کی غرض اس باب کو منعقد کرنے کی ضرورت کیا ہے؟ اسلئے کہ سمندر اور نہر کے پانی سے جواز وضو، تو سب ہی جلتے ہیں سو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس کے جوازیں ایک شبہ ہو سکتا تھا، یہ کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بڑی بڑی نجاستیں جا کر گر جاتی ہیں خصوصاً سواحل پر، تو اس سے عدم جواز کا شبہ ہو سکتا تھا، یا اس لئے کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بیشمار جانور پیدا ہوتے ہیں اور اسی میں مرتے ہیں تو اس سے بھی شبہ ہو سکتا تھا، اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ وضو بماء البحر میں بعض سلف کا اختلاف رہ چکا ہے، جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عمرؓ بن العاصؓ، یہ حضرات ماہ البحر

سے وضوء کو مکروہ کہتے تھے جیسا کہ امام ترمذی نے بیان کیا ہے اور اس کی ایک وجہ بھی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے منقول ہے جو آگے آرہی ہے، لیکن اس مسئلہ میں اب کوئی اختلاف باقی نہیں رہا بلکہ امت کا اس کے جواز پر اتفاق ہے اختلاف کرنے والے گزر گئے عن سعید بن سلمۃ اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے اس کا عکس یعنی سلمۃ بن سعید کہا ہے، اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ بن سعید ہے ان المنیرۃ بن ابی جعدۃ ان کے نام میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں مفیرۃ بن عبداللہ بن ابی بردہ، اور کہا گیا ہے عبداللہ بن مفیرۃ بن ابی بردہ۔

قولہ سأل رجل عن اسمی میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے عبداللہ، عبد، عبید، حمید بن مخر اور سمعیانی امام لغت والحديث نے لکھا ہے کہ ان کا نام العری ہے، لیکن اس میں اشکال ہے وہ یہ کہ عری تو طاح کو کہتے ہیں یہ نام کیسے ہو گیا یہ تو لقب اور وصف ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک سائل نے آپ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! ہم لوگ بحری سفر کرتے رہتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے بلشید یعنی شکار کے لئے جس سے معلوم ہوا کہ شکار کے لئے بحری سفر کرنا جائز ہے اس میں ایک حدیث منع کی وارد ہے جس کا ذکر آگے آئے گا، غرضیکہ اس سائل نے کہا کہ ہم اپنے ساتھ بحری سفر میں مارشیریں پینے کے لئے قلیل مقدار میں رکھتے ہیں، اب اگر ہم اسی سے وضوء کریں تو پیاسے رہ جائیں گے، تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضوء کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا هو الطهور ماء یعنی سمندر کا پانی پاک ہے۔

شرح حدیث سے متعلق بعض ضروری توضیحات

قولہ هو الطهور ماء الخ
میتہ۔ یہاں پر دو سوال ہیں،

ایک یہ کہ ہوا الطہور ماء پورا جملہ استعمال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب میں اگر صرف نعو فرمایا جاتا تو وہ کافی تھا، اس طوالت میں کیا مصلحت ہے؟ آپ کے ارشادات تو جوامع الکلم ہوتے ہیں، جواب یہ ہر کہ اگر یہاں پر صرف نعو کیساتھ جواب پر اکتفا کیا جاتا تو اس کا تعلق صرف اس صورت سے ہوتا جو سوال میں مذکور ہے، اور پھر اس سے یہ سمجھ میں آتا کہ مارا بحر سے وضوء اسی وقت کر سکتے ہیں جب مارشیریں قلیل ہو ورنہ نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مارا بحر سے وضوء ہر حال میں جائز ہے، اس لئے آپ نے جواب میں یہ اسلوب اختیار فرمایا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آپ نے جواب میں سوال پر کیوں امانہ فرمایا؟ سوال تو صرف پانی سے متعلق تھا نہ کہ طعام ہے، آپ نے شراب کے ساتھ طعام یعنی میتہ البحر کا بھی حکم بیان فرمایا، جواب یہ ہے کہ اس سے ماقبل کے مضمون کی تائید مقصود ہے، یعنی مارا بحر کے ظاہر ہونے کی دلیل ہے، وہ اس

طرح پر کہ مار البحر کے طاہر ہونے میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر تو بکثرت جانور مرتے رہتے ہیں، پھر اس کا پانی طاہر و مطہر کیسے تو اس شبہ کا آپ نے ازالہ فرمایا کہ میتۃ البحر پاک ہے، اس صورت میں الحدیث بمعنی طاہر ہوگا۔ اور اگر بمعنی حلال ہو تو اس کو جواب علی اسلوب الحکیم کہا جائے گا یعنی سائل نے گو صرف سمندر کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا کہ اگر شیریں پانی ہو تو سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں یا نہیں؟ تو آپ کو اس سوال پر یہ خیال پیدا ہوا کہ جس طرح ان کو پانی کی ضرورت پیش آ سکتی ہے اسی طرح زادِ راہ اور طعام ختم ہو جانے کی وجہ سے بحری سفر میں کھانے کی بھی حاجت پیش آ سکتی ہے تو آپ نے پیشگی ان کے سوال سے پہلے طعام کے بارے میں بھی جواب ارشاد فرمایا کہ میتۃ البحر حلال ہے، زادِ راہ نہ رہنے پر اس کو خوراک بنا سکتے ہیں، جواب علی اسلوب الحکیم میں سوال کی مطابقت زیادہ ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ مخاطب کی حاجت اور مقام کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ "ہو الطہور مارہ" میں مسند اور سند الیہ دونوں معرّفہ ہیں، اور تعریف الحاشیتین مفید محصر ہوتی ہے، پھر محصر کبھی تو مسند کا سند الیہ میں ہوتا ہے اور کبھی اس کا عکس، یہاں پر سند الیہ کا محصر سند میں ہو رہا ہے، یعنی مار البحر منحصر ہے طہوریت میں، مار البحر طہور ہی ہے غیر طہور نہیں اور اس کا عکس مراد نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ مار البحر کے علاوہ کوئی اور پانی مطہر ہو طہوریت منحصر ہو جائیگی مار البحر میں۔

اس حدیث سے دو مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں، ایک مسئلہ مترجم بہا یعنی مار البحر کا حکم، یہ مسئلہ تقریباً اجماعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ میتۃ البحر کا مستفاد ہو رہا ہے کہ وہ حلال ہے، یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ کے یہاں میتۃ البحر جس پر حلت کا حکم لگایا جا رہا ہے اس کا

مسئلہ میتۃ البحر میں احناف اور جمہور کا اختلاف اور ہر فرقہ کی دلیل

مصدق صرف مکہ ہے لحدیث احدث لنا المیتتان السمک والجسراد اور جمہور کے یہاں تقریباً تمام بحری حیوانات مراد ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں تمام انواع حلال ہیں سوائے خنزیر کے، اس میں ان کے تین قول ہیں، ۱۔ حلت، ۲۔ حرمت، ۳۔ توقف اور حنابلہ کے یہاں بھی سوائے تین کے سب حلال ہیں، اور وہ تین یہ ہیں، ۱۔ تمساح، ۲۔ ففدع، ۳۔ کوسج اور شافعیہ کے یہاں جیسا کہ امام نووی نے لکھا ہے تین قول ہیں، ۱۔ صحیح قول یہ ہے کہ سوائے ففدع کے جملہ میتۃ البحر حلال ہیں، اور دوسرا قول مثل حنفیہ کے کہ سوائے مک کے سب حرام ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ جس میتۃ البحر کی نظیر ماکول فی البر ہے وہ حلال اور جس کی نظیر غیر ماکول

فی البر ہے وہ حرام ہے اس لئے کہ جتنی انواع کے حیوانات بر میں ہیں اتنے ہی بحر میں ہیں لہذا ان کے یہاں نظیر کا اعتبار ہے جس قسم کے جانور خشکی میں حلال جیسے گائے، بھینس، بکری وغیرہ اسی قسم کا میتہ البحر بھی حلال ہے اور جس قسم کے جانور خشکی میں حرام جیسے کلب ذئب اسد وغیرہ تو اس نوع کا میتہ البحر بھی حرام ہے۔

جمہور اس مسئلہ میں حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مطلقاً میتہ البحر کو حلال کہا گیا ہے ہم نے کہا کہ یہ حدیث اپنے عموم پر تو آپ کے یہاں بھی نہیں ہے، ہر ایک امام نے کچھ نہ کچھ استثنا کیا ہے لہذا یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہوئی تو جس طرح آپ حضرات نے تخصیص کر رکھی ہے ہمارے یہاں بھی اس میں تخصیص ہے۔

نیز جمہور نے اس مسئلہ میں آیت کریمہ اُخِلْ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ سے بھی استدلال کیا ہے اس آیت میں بھی مطلق صید البحر کی حلت مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ آپ کا استدلال اس آیت سے سنی ہے اس بات پر کہ آیت میں صید سے مراد مفید ہو ہم کہتے ہیں ایسا نہیں ہے بلکہ آیت میں صید معنی مصدري یعنی اصطیاد کے معنی میں مستعمل ہے، مصید اس کے معنی مجازی ہیں جو آپ نے اختیار کئے ہیں، اور مقصود آیت سے محرم کے حق میں صید البر اور صید البحر کے فرق کو بیان کرنا ہے یعنی حالت احرام میں اصطیاد فی البحر (دریائی شکار) جائز ہے اور اصطیاد فی البر ناجائز، اس آیت سے مقصود حلت لحم کو بیان کرنا نہیں ہے جیسا کہ آپ نے سمجھا ہے، آیت کے سیاق و سباق سے خفیہ ہی کی تائید ہوتی ہے۔

جانتا چاہئے کہ مسئلہ الوضوء ہمارا البحر میں بعض سلف جیسے عبداللہ بن عمروؓ سے جو کراہت منقول ہے جیسا کہ شروع باب میں ہم نے بیان کیا تھا غالباً اس کا منشاء وہ حدیث مرفوعہ ہے جس کے راوی خود حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہیں جو ابو داؤد کی کتاب الجہاد میں ہے لایحکب البحر الا حاج او معتمد او غائب فی سبیل اللہ فان تحت البحر ناس او تحت الناس بحراً چنانچہ امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں تحریر فرمایا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہمارا البحر سے وضوء کو مکروہ سمجھتے تھے اور یہ کہتے تھے اللہ ناس ترمذیؒ کا اشارہ بھی اسی روایت کی طرف ہے چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مارا البحر کو ناجائز فرمایا ہے بظاہر عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اس سے متاثر ہوئے اور عدم جواز الوضوء ہمارا البحر کے قائل ہوئے۔

اب رہی بات کہ ان تحت البحر ناس کا کیا مطلب؟ بعض کی رائے یہ ہے کہ کلام تشبیہ پر محمول ہے مقصود صرف دریائی سفر کے خطرناک ہونے کو بیان کرنا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے۔

بدیاد و منافع بیشمار ست اگر خواہی سلامت بر کنار ست

اور بعض کہتے ہیں کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہو سکتی ہے کیونکہ جہنم آخر زمین کے نیچے ہی ہے اور سمندر کی تخصیص بظاہر اس لئے کی گئی ہے کہ آخرت میں چل کر سمندر کے پانی میں آگ لگا کر اس کو خود جزیرہ جہنم یعنی جہنم کا ایندھن بنادیا جائے گا، کما قال اللہ تعالیٰ وَاِذَا الْبَحْرُ مُخْرَجٌ اِلَیْهِ

الوداؤد کی اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دریائی سفر سولے حج و عمرہ اور جہاد کے جائز نہیں ہے، حالانکہ حدیث الباب میں جو آثار کب البحر ہے اس میں بعض روایات میں للتبید کی زیادتی ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ شکار کے لئے بھی دریائی سفر جائز ہے اس متعارض کا جواب یہ ہے کہ الوداؤد کی یہ روایت لایکب البحر ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے لہذا شکار وغیرہ کے لئے دریائی سفر کرنا جائز ہے۔

حدیث الباب یعنی حدیث البحر حسن اربعہ | حدیث البحر کا درجہ صحت و قوت کے اعتبار سے اور صحیح ابن خزمہ و صحیح ابن حبان کی روایت سے

موطا مالک میں بھی ہے، بہر حال صحیحین میں نہیں ہے امام بیہقی کہتے ہیں کہ امام بخاری نے اس حدیث کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس میں دو راوی ایسے ہیں جن کے نام میں اختلاف ہے، ایک سعید بن سلمہ دوسرے مغیرہ بن ابی بردہ، ویسے اکثر محدثین نے اس کی تصحیح اور تلقی بالقبول کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ امام بخاری نے بھی اس کی تصحیح کی ہے کما قال المسترشدی، لیکن اس پر ابن عبد البر نے اشکال کیا کہ لو کان صحیحاً عندہ لآخرجہ فی صحیحہ حافظ کہتے ہیں کہ ابن عبد البر کا یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ امام بخاری کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کو اپنی صحیح میں بھی لائیں کیونکہ انھوں نے استیعاب کا قصد نہیں کیا کہ جو بھی حدیث ان کے نزدیک صحیح ہو وہ اس کو اپنی صحیح میں ذکر کریں۔

پھر جانا چاہیے کہ حدیث الباب کی امام شافعی نے بڑی اہمیت بیان کی ہے اور فرمایا کہ انہ نصف علم الطہارۃ جس کی وجہ ظاہر ہے کہ دنیا و دھنوں میں منقسم ہے، برا و بر، اس حدیث میں بحر کی پاکی و ناپاکی کے تمام مسائل آگئے۔

بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيذِ

ع

اس باب سے متعلق پانچ بحثیں | یہاں پر چند باتیں ہیں، ۱۔ نبیذ کی تعریف لغت و عرفاً، ۲۔ اس کے اقسام

۳۔ البتر ابن دقین العید نے اس حدیث پر کلام کیا ہے اور اس کو معطل قرار دیا ہے۔

۱۔ ان اقسام کے احکام، نیز مختلف فیہ کی تعیین ۵۔ حدیث الوضوء بالنسبہ کا ثبوت،

بحث اول، نمیزنبہ سے ہے جس کے معنی ڈالنے کے ہیں، فیل کا صیغہ بے مفعول کے معنی میں منبوء، یہ ایک قسم کا شربت ہے جو مختلف چیزوں، تمر، زبیب، قسل، حنظل، شعیرہ وغیرہ سے بنتا ہے، لیکن زیادہ تر نمیزتمر کی ہوتی تھی، اسی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نوش فرماتے تھے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس چیز کی نمیزبنائی ہو مثلاً کھجور یا کشمش اس کو شام کے وقت پانی میں بھگو کر رکھ دیا جائے صبح کو جب اس میں مٹھاس پیدا ہو جائے پی لیا جائے یا صبح کو پانی میں ڈال کر رکھ دیں اور شام کو پی لیں۔

بحث ثانی و ثالث، احکام کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں، اول یہ کہ کھجور میں تھوڑی دیر کے لئے پانی میں بھگو دی جائیں اور پھر نکال لی جائیں کہ ابھی تک مٹھاس کا اثر بھی پانی میں نہ آیا ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ اتنی دیر پانی میں رکھی جائیں کہ اس پانی میں تغیر آجائے حدت اور تیزی، جھاگ اور نشہ پیدا ہو جائے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ اتنی دیر بھگوئی جائیں کہ پانی کے اندر صرف مٹھاس پیدا ہو اور کسی قسم کا تغیر تیزی یا جھاگ پیدا نہ ہو، قسم اول سے وضو با لائق جائز ہے اس لئے کہ فی الواقع عرفاً وہ نمیزنبہ ہی نہیں ہے صرف لفظ نمیزنبہ ہے، اور قسم ثانی جس میں مسک پیدا ہو جائے اس سے وضو با لائق جائز نہیں ہے، اور قسم ثالث جو درمیانی ہوتی ہے اس میں اختلاف ہو رہا ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے وضو جائز نہیں ہے، اور امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اس سے وضو جائز ہے، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی نمیزنبہ سے وضو بھی کی جائے اور تیمم بھی کیا جائے۔

بحث رابع پھر جاتا ہے نمیزنبہ کو مختلف چیزوں کی بنائی جاتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا، لیکن علماء کا اختلاف صرف نمیزتمر میں ہے، تمر کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نمیزبنائی جائے اس سے وضو با لائق جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وضو بالنسبہ کا جواز امام صاحب کے نزدیک خلاف قیاس حدیث کی بنا پر ہے، اور جو حکم خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہو وہ اپنے مورد پر منحصر ہوتا ہے دوسری شئی کو اس پر قیاس کرنا جائز نہیں ہوتا، نیز امام صاحب جو وضو بالنسبہ کے جواز کے قائل ہیں وہ اس وقت میں جب مطلق نہ ہو اور مطلق کی موجودگی میں وہ بھی جواز کے قائل نہیں ہیں، البتہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک مطلق کی موجودگی میں بھی نمیزنبہ سے وضو جائز ہے۔

نیز یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ امام صاحب اہل بیت میں نمیزنبہ سے جواز وضو کے قائل تھے، پھر بعد میں مسلک جمہور کی طرف ان کا رجوع ثابت ہے، لہذا اب فتویٰ اسی قول اخیر پر ہے اسی کو امام طحاویؒ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔

بحث خامس، اب رہ گیا مسئلہ دلائل کا سوجانا چاہئے کہ امام صاحبؒ کا استدلال حدیث الباب یعنی عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث سے ہے جو لیلۃ الجن میں پیش آئی تھی، جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبیذ کے بارے میں فرمایا تمرۃ طیبۃ وماء طہورؓ اور پھر اس سے وضو فرمایا۔
 جمہور علماء اس حدیث کی تضعیف کے درپے ہیں، احناف امام صاحبؒ کی طرف سے جمہور کے اعتراضات کے جواب کے درپے ہیں اور اس سے بحث طویل ہو جاتی ہے، مگر چونکہ امام صاحبؒ کا رجوع اس مسئلہ میں ثابت ہے اور پھر جمہور کے ساتھ ہو جانا منقول ہے تو پھر دلائل پر کلام و بحث کی حاجت ہی نہیں رہتی، صاحب بحر الرائق نے بھی یہ لکھا ہے، لیکن چونکہ یہ بات یقینی ہے کہ شروع میں امام صاحبؒ اس سے جواز وضو کے قائل تھے تو سوال ہوتا ہے کہ آخر کس دلیل کی بناء پر قائل تھے اور کس درجہ میں اس دلیل کا ثبوت ہے یہ معلوم ہونا چاہیے، اس لئے اس بحث کو بیان کرنا ہی پڑتا ہے چنانچہ حضرتؒ نے بذل میں دلائل پر کلام فرمایا ہے اور حدیث الباب کو جو امام صاحبؒ کا مسئلہ تھا ثابت قرار دیا ہے اور اس پر جمہور محدثین کی جانب سے جو اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات دیئے ہیں لہذا ہم بھی کچھ کلام کرتے ہیں۔

سوجانا چاہئے کہ حدیث ابو ذرؓ بالنبیذ جس کو مصنفؒ نے اس باب میں ذکر فرمایا ہے یہ سنن ثلثہ ابو داؤد ترمذی، ابن ماجہ، کی روایت ہے اسی طرح طحاوی اور مسند احمد میں بھی موجود ہے، شیخین اور امام نسائی نے اس کی تخریج نہیں فرمائی، جمہور محدثین نے اس حدیث پر تین طرح کے نقد کئے ہیں۔
 ۱۔ اس کی سند میں ابو زید راوی ہیں جو باتفاق محدثین مجہول ہیں، چنانچہ ابن عبد البرؒ نے ان کے مجہول ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے امام ترمذیؒ نے بھی یہی نقل فرمایا ہے کہ یہ مجہول ہیں، حدیث نبیذ کے علاوہ کوئی اور حدیث ان سے مروی نہیں ہے۔

علامہ عینیؒ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں اس حدیث کو ابو زید سے راوی مذکور فی السند ابو فرارہ کے علاوہ ابو روق بھی روایت کرتے ہیں، علامہ عینیؒ کہتے ہیں کہ جب ابو زید سے روایت کرنے والے دو ہو گئے تو پھر ابو زید حدیث سے خارج ہو گئے (اس لئے کہ مجہول العین اس کو کہتے ہیں من لم یرد عنہ الا واحد) پھر علامہ عینیؒ فرماتے ہیں اس حدیث کو ابن مسعودؓ سے نقل کرنے والے صرف ابو زید ہی نہیں ہیں بلکہ ابو زید کے علاوہ ایک جماعت بھی اس کو ان سے روایت کرتی ہے اور عینیؒ نے اربعۃ عشر رجال یعنی چودہ رواۃ مع کتب حدیث کے حوالہ کے ایسے شمار کرائے جو اس حدیث کو عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، ان چودہ رواۃ کا بیان بذل المجمود میں موجود ہے وہاں دیکھ سکتے ہیں یہ پہلے اشکال کا جواب ہوا۔

۲۔ دوسرا اشکال ان حضرات کا اس حدیث پر یہ ہے کہ یہ حدیث اخبار احماد سے ہے جو کتاب الشہ کے اطلاق

کے خلاف ہے اس لئے کہ کتاب اللہ میں تو یہ ہے کہ اگر مارِ مطلق نہ پاؤ تو تسبیح کر دو اور ظاہر ہے کہ نبیذ مارِ مطلق نہیں ہے بلکہ مارِ مقید ہے لہذا تسبیح کرنا چاہئے، وضو کے لئے مارِ مطلق کا ہونا ضروری ہے۔

اس اشکال کا جواب حضرت حنفی نے بذل میں دیا ہے کہ چونکہ وضو بالنبیذ کے بعض اکابر صحابہ قائل ہیں جیسے حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم لہذا اس حدیث کو عمل صحابہ اور تلقی بالقبول کی وجہ سے مشہور کا درجہ دیا جاسکتا ہے، اور اس قسم کی حدیث سے اطلاق کتاب اللہ میں ترمیم اور تخصیص جائز ہے۔

یہ تیسرا اشکال اس حدیث پر جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ صحیح مسلم اور خود سنن ابو داؤد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ علقمہ نے اپنے استاد عبد اللہ بن مسعودؓ سے دریافت کیا کہ لیلۃ الجن میں آپ حضرات میں سے کوئی حضور کے ساتھ تھا تو انھوں نے جواب دیا ماکان معہ منا احدٌ امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں یہ حدیث مرتجح دلیل ہے اس بات کی کہ وضو بالنبیذ کی وہ حدیث جو سنن ابو داؤد وغیرہ میں موجود ہے باطل ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لیلۃ الجن کا واقعہ جیسا کہ مشہور ہے کئی بار پیش آیا ہے، جنات کے وفد آپ کی خدمت میں مختلف زمانوں میں چھ مرتبہ حاضر ہوئے ہیں جیسا کہ اکام المرجان فی احکام الجن میں لکھا ہے، پہلی بار خاص مکہ میں، اس وقت عبد اللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ نہیں تھے، دوسری مرتبہ بھی مکہ میں مقام جون پر جو ایک پہاڑی ہے، تیسری مرتبہ مکہ کے ایک اور مقام میں، چوتھی مرتبہ مدینہ منورہ بقیع النرقہ میں، ان تینوں مرتبہ میں عبد اللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ تھے، اور پانچویں مرتبہ خارج مدینہ، اس وقت آپ کے ساتھ زبیر بن العوامؓ تھے اور چھٹی مرتبہ بعض اسفاریں، اس وقت میں آپ کے ساتھ بلال بن الحارثؓ تھے (یہ بلال وہ نہیں ہیں جو حضور کے مؤذن تھے وہ تو بلال بن دباح ہیں)

اس تیسرے اشکال کے اور بھی جوابات دیئے گئے ہیں مثلاً یہ کہ ماکان معہ منا احدٌ ای غیری یعنی میرے علاوہ اور کوئی آپ کے ساتھ نہیں تھا یا یہ مراد ہے کہ خاص مقام تعلیم میں جہاں آپ نے جنات کے مقدمات فیصل فرمائے تھے وہاں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا اس لئے کہ منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کے یہاں جانے کے وقت عبد اللہ بن مسعودؓ کو راستہ میں کسی جگہ میں روک کر بٹھا دیا تھا کہ تم ہمیں رہنا آگے مت بڑھنا اور اس جگہ آپ نے ان کی حفاظت کی غرض سے حصار فرما دیا تھا چنانچہ یہ وہیں بیٹھے رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے قریب جنات کے پاس سے واپس تشریف لائے، اس وقت چونکہ نماز کا وقت ہو چکا تھا اس لئے آپ نے ان سے دریافت فرمایا جیسا کہ

حدیث الباب میں ہے مَا فِي إِذَا دَوَّتِ؟ یہ مشہور ایرادات کے جوابات ہیں حاصل یہ کہ حدیث ثابت ہے لہذا وضو بالنبیذ جائز ہے۔

وضو بالنبیذ میں امام محمدؒ کی رائے | اس مسئلہ میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ جمع متعین ہے کہ مدنی ہے اور لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ میں بھی پیش آیا اور مدینہ میں بھی، لیلۃ الجن کا واقعہ اگر صرف مکہ کی ہوتا تو آیت کو اس کے لئے نسخ سمجھ لیا جاتا کیونکہ آیت بعد کی ہے مدنی ہے لیکن چونکہ لیلۃ الجن خود مدینہ میں بھی پیش آئی ہے، اس لئے یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ آیت کا نزول مؤخر ہے اس لئے عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث کے منسوخ ہونے نہ ہونے میں تردد ہو گیا اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ وضو بالنبیذ اور تیمم دونوں کر لیا جائے

۲۔ قولہ مَا كَانَ مَعَهُ مَنَّا أَحَدٌ مصنفؒ کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ انھوں نے وضو بالنبیذ کا باب باندھا ہے لیکن وہ اس کے قابل نہیں ہیں اور نہ وہ حدیث الوضو بالنبیذ کو ثابت مانتے ہیں، غالباً اسی لئے انھوں نے مسلسل کئی چیزیں ایسی ذکر کی ہیں جو اس کے خلاف ہیں مثلاً ایک تو یہی حدیث جس میں ہے مَا كَانَ مَعَهُ مَنَّا أَحَدٌ اور اس کے بعد پھر آگے چل کر عطاء بن ابی رباح کا مسلک نقل کیا ہے اِنَّهُ كَوَّهَ الْوَضُوءَ بِاللَّبَنِ وَالنَّبِيذِ اس کے بعد اثر ابو العالیہ ذکر کیا یہ ابو العالیہ کبار تابعین میں سے ہیں بلکہ مختصم ہیں زمانہ جاہلیت اور اسلام دونوں پائے ہیں، حضورؐ کی وفات کے بعد اسلام لائے ان سے کسی نے اغتسال بالنبیذ کا مسئلہ پوچھا کہ اگر کسی شخص کے پاس مار مطلق نہ ہو تو وہ نبیذ سے غسل کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ نہیں کر سکتا۔

اغتسال بالنبیذ کا حکم | لیکن جانتا چاہئے کہ مسئلہ اغتسال بالنبیذ خود ہمارے مشائخ کے یہاں مختلف فیہ ہے، امام صاحبؒ سے تو اس مسئلہ میں کوئی تصریح مروی نہیں ہے، امام صاحبؒ کی طرف سے بغض مشائخ نے جواز اور بعض نے عدم جواز نقل کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اثر ابو العالیہ کو یہاں پورا ذکر نہیں فرمایا، ان کی پوری روایت دارقطنی میں موجود ہے جس کو حضرت نے بدل میں نقل فرمایا ہے اور اس میں یہ زیادتی ہے کہ جب ابو العالیہ نے غسل بالنبیذ کا انکار کیا تو سائل نے ان کو لیلۃ الجن کا واقعہ یاد دلایا کیونکہ اس سے جواز معلوم ہوتا ہے تو اس پر ابو العالیہ نے یہ فرمایا، اَنْبَذْتُكُمْ هَذِهِ الْغَيْبَةَ اِنَّهَا كَانَتْ لَكَ زَيْبًا وَمَا مِنْكَ مِنَ الْوَضُوءِ اس سے ابو العالیہ کا صحیح مسلک معلوم ہو گیا وہ یہ کہ انھوں نے جو غسل بالنبیذ کا انکار فرمایا تھا اس سے وہ نیز مراد تھی جو نجس اور ضعیف

یعنی سکر ہو اور اس قسم کی نیند سے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

بَابُ أَيُّصَلِّيَ الرَّجُلُ وَهُوَ حَاقِنٌ

(۱)

اس کتاب کے ابواب و مضامین بہت مرتب ہیں، ترمذی شریف میں تو بہت سے ابواب بے محل آجاتے ہیں، لیکن ابو داؤد میں یہ باب بھی بے محل سا ہے، یا یہ تو مکروہاتِ صلوٰۃ میں ہوتا اور ابھی کتابِ الصلوٰۃ شروع نہیں ہوئی ہے، یا ابواب الاستنجاء میں ہونا چاہئے جو پہلے گزر چکے ہیں۔

مسئلہ مترجم بہا کا حکم اور اختلافِ ائمہ | حاقن کہتے ہیں حابس البول کو یعنی جس کو پیشاب کا تقاضا ہو لیکن اس نے روک رکھا ہو اور اس کے بالمقابل لفظ حاقن ہے یعنی حابس الغائط، جس کو بڑے استنجاء کی حاجت ہو اور اس نے اس کو روک رکھا ہو یہ وہی مسئلہ ہے جس کو فقہاء صلوٰۃ عند مدافعة الغضبین سے تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں نماز مشروع کرنا بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے، بلکہ مالکیہ کے یہاں تو بعض صورتوں میں نماز کا اعادہ واجب ہو جاتا ہے، ان کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کو صاحب مہمل نے ذکر کیا ہے، اوجز میں ابن عبد البر سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اس حالت میں نماز پڑھے تو امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ یعیذ فی الوقت یعنی وقت کے اندر اندر اعادہ ضروری ہے اور اگر وقت گزر گیا تو خیر نماز ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے وقت تو مدافعت یعنی استنجاء کا تقاضا نہیں تھا لیکن نماز شروع ہونے کے بعد تقاضا پیدا ہوا اس صورت کا بھی حکم یہی ہے کہ اس کو نماز قطع کر دینی چاہئے لیکن اگر قطع نہیں کیا تو نماز صحیح ہو جائے گی، امام ترمذی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں قدرے فرق ہے وہ یہ کہ مدافعتِ غضبین کے وقت شروع تو مطلقاً نہ کرے، لیکن شروع کرنے کے بعد اگر مدافعت ہونے لگے تو نماز قطع کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک کہ اس حالت کا زیادہ تقاضا نہ ہو۔

اس کے بعد جتنا چاہئے کہ اس حالت میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی علت کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے جس کو ابن العربیؒ نے شرح ترمذی میں بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں بعض کے نزدیک علت منع شغل بال ہے یعنی قلب کی توجہ اور دھیان سارا استنجاء ہی کی طرف لگا رہے گا اس لئے کراہت ہے اور امام احمدؒ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ علت منع انتقالِ حدث ہے یعنی پیشاب یا خانہ کا اپنے مستقر و معدن سے منتقل ہونا ہے، اگرچہ خروج نہیں ہوا ہے لیکن اپنی جگہ سے انتقال ہو چکا، گویا شخص مذکور قابلِ نجاست ہوا

اور جل نجاست مفسدِ صلوٰۃ ہے جسے کوئی شخص شیشی میں اپنا پیشاب لے کر نماز کے وقت جیب میں رکھ لے اور جو نجاست اپنے معدن اور مستقر میں ہو اگرچہ وہ نماز میں نمازی کے ساتھ ہے لیکن وہ معاف ہے (اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا اعادہ واجب ہونا چاہیے، چنانچہ امام احمد کے نزدیک منیٰ کا اپنے محل سے منتقل ہونا موجب غسل ہے اگرچہ خارج میں اس کا ظہور نہ ہوا ہو) اور مالکیہ کہتے ہیں جو بعض صورتوں میں اعادہ صلوٰۃ کے قائل ہیں جیسا کہ بیان مذاہب میں گذرا ہے کہ شدید تقاضے کے وقت آدمی کو شدت سے روکنا پڑے گا اور یہ معنی ہوگا عمل کثیر کی طرف اور عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

مضمون حدیث | حدیث الباب کا حاصل یہ ہے کہ عروہ کہتے ہیں عبداللہ بن ارقمؓ صحابی ایک مرتبہ سفر حج یا عمرہ میں جا رہے تھے ان کے ساتھ بہت سے حضرات بھی اس سفر میں شریک ہو گئے، راستہ میں نماز کی امامت وہی فرماتے تھے، عروہ کہتے ہیں ایک دن کی بات ہے کہ صبح کی نماز کا وقت تھا انھوں نے نماز کے لئے تکبیر شروع کرائی اور اقامت شروع کرانے کے بعد فرمایا کہ حاضرین میں سے کوئی صاحب آگے بڑھ کر امامت کریں، اور خود استنجاء کے لئے تشریف لے گئے، آگے روایت میں ہے فاقی سمعتُ الا اس میں دو احتمال ہیں یا تو انھوں نے اسی وقت جانے سے پہلے یہ حدیث سنائی اور یہ بھی احتمال ہے کہ واپس آنے کے بعد سنائی ہو، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ جس شخص کا ارادہ استنجاء کے لئے جانے کا ہو اور ادھر نماز کھڑی ہو رہی ہو تو اس کو چاہئے کہ استنجاء کو مقدم کرے۔

اختلاف فی السند کی تشریح اور توجیہ | قال ابو ذؤاد وروی وحبیب بن خالد الا مصنف کی غرض ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کرنا ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ عروہ اس واقعہ کو عبداللہ بن ارقم سے براہ راست بیان کر رہے ہیں یا درمیان میں کسی کا واسطہ ہے؟ سوزہ ہیر کی روایت جو شروع میں آئی وہ بلا واسطہ ہے، اور جن روایات کا مصنف حوالہ دے رہے ہیں یعنی وحبیب، شعیب اور ابو ضرہ ان تینوں کی روایت میں عروہ اور صحابی کے درمیان ایک رمل بہم کا واسطہ ہے، اس اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ ہشام کے اکثر تلامذہ نے اسی طرح روایت کیا جس طرح زہیر نے یعنی بلا واسطہ لہذا وہی رائج ہے۔

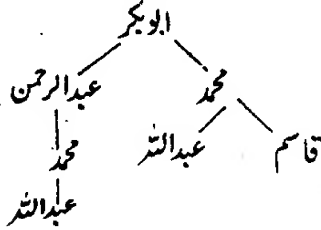
حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ یہی رائے امام ترمذیؒ کی ہے انھوں نے بھی عدم واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے اور حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں تہذیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ نے العلیل المفرد میں تحریر فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ نے واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

اب اگر دونوں روایتیں صحیح ہیں تو تطبیق کی شکل کیا ہوگی، تو اس کی صورت حضرت نے بذل میں یہ تحریر

فرمائی ہے کہ ہو سکتا ہے اس سفر میں عروہ عبداللہ بن ارقمؓ کے ساتھ ہوں اور اس واقعہ کی روایت ان کو بالواسطہ پہنچی ہو اس کے بعد عروہ کی ملاقات عبداللہ بن ارقمؓ سے ہوئی ہو اور ان سے براہ راست بھی واقعہ سن لیا ہو لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں اوہم کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ مصنف عبدالرزاق کی روایت سے عروہ کا اس سفر میں ساتھ ہونا مستفاد ہوتا ہے۔ لہذا یہ تو جیہ کی جائے کہ عروہ کو اس سفر میں ساتھ تھے لیکن خاص اس موقع پر موجود نہیں تھے اس لئے اولاً بالواسطہ سنا اور ثانیاً بلا واسطہ۔

سند کی تشریح

۲ قولہ قال ابن عیسیٰ فی حدیثہ ابن ابی بکرؓ اس حدیث میں مصنفؒ کے تین استاذ ہیں جن میں سے ایک استاذ یعنی ابن عیسیٰ نے عبداللہ بن محمد جو سنید مذکور ہیں ان کی صفت ابن ابی بکر بیان کی بخلاف دوسرے دو استاذ احمد بن حنبل و مسدد کے کہ انہوں نے صرف عبداللہ بن محمد کہا، البتہ عبداللہ بن محمد کی دوسری صفت اخوالقاسم بن محمد سب نے بیان کی۔



جاننا چاہئے کہ عبداللہ بن محمد دو ہیں ایک عبداللہ بن محمد بن ابی بکر اور دوسرے عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر قاسم ان دونوں میں سے پہلے کے حقیقی بھائی ہیں دونوں کے سلسلہ نسب کو اس نقشہ سے سمجھا جائے، اب جس

راوی نے صرف عبداللہ بن محمد کہا اس میں دو احتمال تھے، یا تو نقشہ میں مذکور دائیں طرف والے عبداللہ ہوں یا بائیں طرف والے ایک ابوبکر کے پوتے اور ایک پر پوتے ہیں، اب جس راوی نے ابن ابی بکر کی صفت کا اضافہ کیا تو اس نے گویا دائیں جانب والے کی تعیین کر دی اور آگے چل کر مصنفؒ کے سب اساتذہ نے دوسری صفت یعنی اخوالقاسم بیان کی اس صفت کا بھی تقاضا یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن محمد بن ابی بکر ہوں۔

لیکن صحیح مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن محمد بائیں طرف والے ہیں یعنی عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر اور حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ محفوظ وہی ہے جو مسلم کی سند میں ہے، اب اگر یہ بات ہے تو پھر ان کو اخوالقاسم بن محمد کہنا مجاز ہو گا اس لئے کہ یہ عبداللہ قاسم کے حقیقی بھائی نہیں ہیں بلکہ چچا زاد بھائی ہیں یعنی چچا کے ٹکے کے ٹکے۔

مضمون حدیث

آگے حدیث کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن محمد کہتے ہیں میں اور قاسم دونوں اپنی بھوپھی عائشہؓ کے پاس تھے، کچھ دیر کے بعد کھانا آ گیا تو بجائے اس کے کہ قاسم کھانے کی طرف متوجہ ہوتے فوراً کھڑے ہو کر نماز کی نیت باندھ لی گویا کھانے سے اعراض کیا، اس پر حضرت عائشہؓ نے ان کو تنبیہ فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کھانا سامنے آنے کے بعد

ناز نہیں شروع کرنی چاہئے، اور نہ ممانعة الاغشیہ کے وقت پڑھنی چاہئے، اس حدیث میں دو جزریں، حضرت عائشہؓ کا مقصود جزر اول ہے یعنی لا یصلی بحفۃ الطعام اور مصنف کا مقصود جزر ثانی ہے جیسا کہ ظاہر ہے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت قاسم نے ایسا کیوں کیا؟ جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت میں تو اختصار ہے، صحیح صور جمال سلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتی ہے جس کا غلامہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کے بھتیجے عبداللہؓ تو فصیح اللسان تھے، صاف گفتگو کرتے تھے، اور یہ قاسم غیر فصیح تھے، ان کی گفتگو صاف اور شستہ نہ تھی، چنانچہ سلم کی روایت میں ہے دکان القاسم رجلاً لکفانہ یعنی ان کے کلام میں کھن بہت پایا جاتا تھا، لہذا نہ بروزن علامۃ تار، اس میں تائید کی نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے ہے علامہ کی طرح، حضرت عائشہؓ خود بھی بڑی فصیح اللسان تھیں تو انہوں نے قاسم کو تنبیہ کی مالت لا تتحدث کما یتحدث ابن اخی هذا یعنی تجھے کیا ہو گیا، تو ایسی صاف گفتگو کیوں نہیں کرتا جیسے میرا یہ دوست، ابھیجا کرتا ہے اور مزید برآں قاسم کو ان کی والدہ کے بارے میں عار دلایا اس لئے کہ دراصل وہ اُم ولد تھیں، اس پر وہ ناراض ہو گئے اور حضرت عائشہؓ کے کھانے کو دیکھ کر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے کہ جب تم ہمارے ساتھ اس طرح پیش آتی ہو تو ہم بھی تمہارا کھانا نہیں کھائیں گے، اس پر حضرت عائشہؓ نے وہ حدیث سنائی جو یہاں کتاب میں مذکور ہے۔

لا یصلی بحفۃ الطعام کی شرح اور فقہی مسئلہ | اس حدیث کا جزر اول یعنی حضور طعام کے وقت نماز نہ پڑھنا، یہ مشہور حدیث ہے جو مختلف الفاظ

سے مروی ہے، بعض روایات میں اس طرح ہے اذا حضر العشاء والعشاء فابدؤا بالعشاء، اس پر فقہی حیثیت سے کلام یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حضور طعام کے باوجود اول نماز پڑھے تو جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں نماز صحیح ہو جائیگی، اور ظاہر یہ کہ نزدیک صحیح ہوگی، علامہ شوکانیؒ نے امام احمد کا بھی مذہب یہی لکھا ہے کہ نماز صحیح ہوگی، لیکن حضرت شیخؒ نے ماضیہ بذل میں لکھا ہے کہ النقل عن احمد یس بمعنی بلکہ وہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں جیسا کہ معنی وغیرہ میں تصریح ہے، جمہور علماء کے نزدیک اس حدیث میں نہی تنزیہ کے لئے ہے اور ظاہر یہ کہ نزدیک تحریم کے لئے نیز عند الجمہور تقدیم طعام کا حکم اس وقت ہے جب کہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو اور اگر وقت تنگ ہو تو پھر تقدیم صلوة واجب ہے، چنانچہ ابو داؤد کی کتاب الاطعمہ میں حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعہ آ رہی ہے لا تؤخر الصلوة لطعام ولا غیرہ یہ حدیث اسی صورت پر مرفوعہ ہے، یعنی جب وقت میں تنگی ہو، ہماری اس تقریر سے دونوں حدیثوں کا تعارض بھی مرتفع ہو جاتا ہے، ایک اور بھی جواب ہے وہ یہ کہ حدیث جابر ضعیف ہے اور تقدیم طعام والی روایات صحیح اور متفق علیہ ہیں۔

نیز علامہ شوکانیؒ اس حدیث پر لکھتے ہیں کہ ظاہر حدیث سے الملاق معلوم ہوتا ہے لیکن امام غزالیؒ نے فساد طعام کے اندیشہ کی قید لگائی ہے یعنی اگر تاخیر طعام میں اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تب تقدیم کا حکم ہے ورنہ نہیں اور شافعیہ نے اس میں احتیاج کی قید لگائی ہے یعنی اگر شدت جوع ہے تب تقدیم علی الصلوٰۃ ہے ورنہ نہیں اور امام مالکؒ نے اس کو طعام قلیل کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی اگر کسی کو صرف دو چار لمحے کھانے ہوں اس کے لئے تقدیم عشاء ہے میں کہتا ہوں شوکانیؒ نے مالکیہ کا مذہب ہی لکھا ہے لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ الشرح الکبیر اور دسوتی (جو کتب مالکیہ سے ہیں) میں یہ لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے تقدیم عشاء والی حدیث کو اختیار ہی نہیں کیا علی اہل مدینہ کی وجہ سے چنانچہ وہ تقدیم عشاء کے قائل ہی نہیں البتہ الشرح الکبیر میں لکھا ہے کہ صائم کے لئے مستحب ہے کہ وہ غروب کے بعد صلوٰۃ مغرب سے پہلے چند کھجور و اس سے روزہ افطار کر لے اور پھر باقاعدہ تعشیٰ نماز مغرب کے بعد کرے نیز علامہ دسوتیؒ لکھتے ہیں کہ بعض مالکیہ نے تقدیم عشاء والی حدیث کو اہل خیف (جیسے چند کھجور کے دانے یا کشتش) پر محمول کیا ہے اور حنفیہ نے اس کو شغل بال کے ساتھ مقید کیا ہے جیسا کہ امام حمادیؒ کی شکل الآثار میں ہے یعنی اگر تقدیم صلوٰۃ کی صورت میں اندیشہ ہو کہ دھیان اور خیال کھانے میں لگا ہے گا تب ہے یہ حکم اس لئے کہ آدمی بظاہر کھانے میں مشغول ہو اور دل اس کا نماز میں لگا ہوا ہو یہ بہتر ہے اس سے کہ بظاہر نماز پڑھ رہا ہو اور دل کھانے کی طرف متوجہ ہو امام صاحبؒ سے منقول ہے لآن یکون طعامی کلھا صلوٰۃ احب الی من ان نکون صلوٰۃ کلھا طعاما اور ابن العربیؒ نے اس حدیث کو صائم پر محمول کیا ہے کہ صرف اس کے لئے تقدیم عشاء کا حکم ہے۔

۳۔ عن ثوبانؓ ان اس حدیث میں تین باتیں ارشاد فرمائی گئی ہیں لیکن یہاں پر حدیث کا صرف تیسرا جزر ولا یقتی دھو حقن مقصود بالذات ہے اس تیسرے جزر پر تو کلام آہی چکا۔

ابن قیمؒ کا اس حدیث پر نقد اور اس کا جواب | اس حدیث میں دو جزر اور ہیں ایک یہ لا یؤثم

رجل قومًا یفقد نفسه بالدعاء دونهم یعنی اگر کوئی شخص لوگوں کو نماز پڑھائے تو اس امام کو چاہئے دعا کو اپنے لئے خاص نہ کرے بلکہ مقتدیوں کو بھی دعا میں شامل کرے ورنہ خیانت ہوگی ابن قیمؒ نے اس حدیث کو وہم قرار دیا ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو دعائیں منقول ہیں ان میں سے اکثر بعضی افراد ہیں اور افراد میں بظاہر تخصیص ہے اور اس حدیث میں اس کو خیانت کہا گیا ہے نیز انھوں نے آگے چل کر یہ کہا ہے اس حدیث کو اگر صحیح مان لیا جائے تو صرف دعا قنوت پر محمول ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس میں جمع کے صیغہ وارد ہیں اللهم اهدنا فینہ ہدیت الذین حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث میں تخصیص سے مراد یہ ہے کہ اس دعا کی دوسروں سے نفی

کرے جیسے ایک اعرابی نے دعا کی تھی اللہم ارحمنی ومعتدلاً ولا ترحم معنا احداً پس اس صورت میں روایت کی تفسیر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، چنانچہ لفظ دودنہم جو حدیث میں مذکور ہے اس سے اسکی تائید ہوتی ہے کہ دون نفی کیلئے آثار کے دوسرا جز حدیث میں یہ ہے ولا ينظر في قعر بيت قبل ان يستاذن یعنی کسی کے مکان کے دروازہ پر پہنچ کر استیذان سے قبل مکان کے اندر کا حال نہ دیکھا جائے یعنی باہر کھڑے ہو کر جھانکنا نہیں چاہیے، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی بغیر استیذان کسی کے مکان میں داخل ہو جائے اس سلسلہ کی بعض اور روایات کتاب الادب کے باب الاستیذان میں آئیں گی، بعض روایات میں تصریح ہے کہ اگر کوئی کسی کے مکان میں باہر کھڑا ہو کر جھانکے اور صاحب مکان اس کی آنکھ پھوٹ دے تو اس کی یہ جنایت معاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اس صورت میں ضمان واجب ہوگا اور خفیہ و مالکیہ کے نزدیک ضمان واجب ہوتا ہے لیکن غالباً اس حدیث کی بنا پر گناہ ہوگا۔

قال ابو داود وهذا من سنن اهل الشام یہاں سے مصنفؒ حدیث الباب کی سند میں جو ایک لطیف ہے اس کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ حدیث ثوبان اور حدیث ابو ہریرہ ان دونوں کی سند کے راوی سب کے سب شامی ہیں، غیر شامی کوئی نہیں ہے، حضرتؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ ہاں! ایسا ہی ہے، مگر حدیث ثانی میں حضرت ابو ہریرہؓ کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا اس لئے کہ وہ شامی نہیں ہیں۔

باب ما یُجْزَى مِنَ الْمَاءِ فِي الْوُضُوءِ

(ع)

گذشتہ ابواب سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ کس پانی سے وضو کیا جاسکتا ہے اور کس سے نہیں اب یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ کتنے پانی سے وضو ہونی چاہئے، اکثر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقریباً ایک صاع پانی سے غسل اور ایک مد پانی سے وضو فرماتے تھے، ایک روایت میں ثُلُثُیْ مِدٍّ یعنی ایک ثلث کم ایک مد بھی آیا ہے اور ایک روایت میں نصف مد بھی وارد ہے لیکن وہ روایت ضعیف ہے کمافی البذل جہور کے کہ یہاں وضو یا غسل کے لئے پانی کی مقدار حتمی طور سے متعین نہیں ہے کہ اس میں کمی و زیادتی جائز ہو بلکہ اس کا مدار اصل اس پر ہے کہ جتنا پانی تمام بدن کو تر کرنے کے لئے اور وضو میں اعضاء وضو کو تر کرنے کے لئے کافی ہو جائے بس وہی مقدار ضروری ہے ابتداءً اس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، وضو میں دو رکن ہیں غسل اور مسح، غسل کی حقیقت اسالۃ الماء ہے یعنی اتنا پانی بہانا جس سے قاطر ہو جائے، اس حقیقت غسل کا پایا جانا ضروری ہے اور یہی اس کا معیار ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہتر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

سے جو مقدار ماہ منقول ہے جہاں تک ہو سکے اس کی متابعت کی جائے۔

فقہاء نے کئی طور پر یہ بات لکھی ہے کہ جتنا پانی بغیر اسراف و تعصیر کے کافی ہو جائے اتنا ہی استعمال کیا جائے اسراف و تعصیر دونوں مکروہ ہیں، غرضیکہ مسئلہ تقریباً اجماعی ہے، البتہ ابن شعبان مالکی کا خلاف اس میں مشہور ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ جو مقدار پانی کی حدیث میں وارد ہے اس سے کم جائز نہیں ہے، حضرت شیخؒ نے اوجز میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے منفی میں اس مسئلہ میں حنفیہ کا جو اختلاف نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ حنفیہ کا مسلک اس میں وہی ہے جو جمہور علماء کا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ وہ جو ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ ہیکہ غسل کے لئے ادنی مقدار ایک صاع اور وضو کے لئے ایک مد ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقدار سنون کا ادنی درجہ ہے، مقدار جائز مراد نہیں ہے۔

صَاع اور مُد کی مقدار کی بحث اور اس میں اختلاف علماء و دلائل فسر یقین

یہاں صاع اور مُد کی مقدار کے سلسلہ میں ایک مشہور بحث ہے جس کو شراح حدیث اور فقہاء مشہور بیان کرتے ہیں صاع اور مُد یہ دو مشہور

پیمانے ہیں، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مُد کے برابر ہوتا ہے لیکن من حیث الوزن مقدارِ مُد میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مُد رطل و ثلث رطل کا ہوتا ہے، لہذا ایک صاع پانچ رطل و ثلث رطل کا ہوا، طرفین کے نزدیک ایک مُد کی مقدار دو رطل ہے، لہذا صاع آٹھ رطل کا ہوا، جمہور کا صاع صاعِ حجازی اور ہمارا صاع عراقی کہلاتا ہے اور صاع عراقی صاعِ حجازی بھی کہلاتا ہے اس لئے کہ منقول ہے کہ جب صاعِ عمری منقود ہو گیا تھا تو حجاج بن یوسف نے اس کا پتہ لگایا تھا، وہ اس بات کا اہل عراق پر احسان بھی بتلایا کرتا تھا اور اپنے خطبہ میں کہا کرتا تھا یا اهل العراق، یا اهل الشقاق والنفاق و مساوی الاخلاق الماخیرج لکھو صاعِ عمر اور ظاہر ہے کہ صاعِ عمر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے موافق ہوگا۔

ہمارے علماء کہتے ہیں کہ صاعِ عراقی جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے مطابق ہے، جمہور کا دعویٰ یہ ہے کہ صاعِ حجازی حضور کے صاع کے موافق ہے، اب فریقین کی دلیل سن لیجئے، جمہور نے اپنے مسلک پر چند دلیل قائم کی ہیں۔

دلیل اول: یہ ہے کہ صحیحینؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک فرق (جو ایک بڑے پیمانہ کا نام ہے)

لے اسے کہ حدیثِ فدکہ داروبہ کہ چھ سکینوں کو کھانا کھلائے، ہر سکین کو نصف صاع لہذا کل تین صاع ہو گئے اور دوسری روایت میں ہے کہ چھ سکینوں کے درمیان ایک فرق تقسیم کیا جائے دونوں حدیثوں کو ملانے سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فرق سادی ہوتا ہے تین صاع کے۔

سادى ہوتا ہے تین صاع کے، اور یہ بات پہلے سے مشہور ہے کہ ایک فرق سو لہ رطل کا ہوتا ہے لہذا سولہ کو تین پر تقسیم کریں گے تو پانچ اور ثلث ہوگا، پس معلوم ہوا کہ صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بات یقینی نہیں کہ ایک فرق سو لہ رطل کے برابر ہوتا ہے اور کئی حدیث سے ثابت ہے، اور اگر وہ یہ کہیں کہ بعض لغویین کے قول سے یہ ثابت ہے تو ہم کہیں گے کہ اہل لغت کا قول ائمہ احناف پر حجت نہیں ہے لانہم قد وثقوا فی اللغۃ ایضا اسی طرح ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں کہ ایک فرق سادی ہے تین صاع کے، بلکہ ہمارے نزدیک یہ بات محل نظر ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ راوی کا استنباط ہے چونکہ راوی کے ذہن میں یہ بات تھی کہ تین صاع ایک فرق کے برابر ہوتا ہے تو اس نے روایت بالسنی کرتے ہوئے بجائے صاع کے لفظ فرق کو ذکر کر دیا۔

دلیل ثانی۔ جمہور نے امام ابو یوسفؒ کے قصہ رجوع سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ ایک مرتبہ حج کے لئے تشریف لے گئے تو مدینہ منورہ حاضر ہوئے اور اہل مدینہ سے مقدار صاع کی تحقیق فرمائی اور اس کے بارے میں ان سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ صاعنا صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ہمارے پاس جو صاع ہے یہی حضور کا صاع ہے، امام ابو یوسفؒ نے پوچھا ما جئکم فیہ کہ اس بارے میں تمہاری دلیل کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا نائیت بالجمۃ عنداً یعنی دلیل ہم آئندہ کل پیش کریں گے چنانچہ دوسرے دن ان کی خدمت میں ابناہمہاجرین میں سے پچاس شیوخ ہر ایک اپنے ساتھ صاع کو لے کر حاضر ہوئے وہو یخبر عن ابیہ او عن اُمّہ انّ ہذا صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ان میں سے ہر ایک یہ خبر دے رہا تھا، کوئی اپنے والد کے حوالہ سے، کوئی اپنے چچا کے حوالہ سے کوئی اپنی ماں کے حوالہ سے کہ یہی صاع حضور کا صاع تھا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اسکا وزن کیا تو وہ پانچ رطل اور ثلث رطل تھا اس پر امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ کا قول ترک کر دیا اخرجہ الیہقی بسندہ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس موقع پر امام مالکؒ نے امام ابو یوسفؒ سے مناظرہ کیا ان ہی صحابہ کی بنا پر جو یہ حضرات اہل مدینہ لے کر آئے تھے۔

اس کا جواب آدلا تو یہ ہے کہ قواعد محدثین کے پیش نظر اس قصہ سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ یہ مجاہیل پر مشتمل ہے، خصوصاً شیخ ابن ابناہمہاجرین والافصار کون تھے؟ یہ سب مجہول ہیں، ثانیاً یہ کہ اگر یہ واقعہ اس بیتہ کذا یہ کے ساتھ جو بیان کی گئی ہے ثابت ہوتا تو عوام اور خواص سب کے درمیان مشہور ہو جاتا، حالانکہ امام محمدؒ نے نہ تو اس قصہ کو ذکر کیا جس میں امام ابو یوسفؒ کا رجوع ذکر کیا جاتا ہے اور نہ ہی انہوں نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف بیان کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں طرفین ہی کے ساتھ ہیں، ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس صاع کو

جس کو ابنا مہاجرین نے کر آئے تھے جس رطل سے وزن کیا تھا وہ رطل مدنی تھا، اور اہل مدینہ کا رطل اہل بغداد و عراق کے رطل سے زائد ہوتا ہے اس لئے کہ رطل مدنی تیس استار کا ہوتا ہے اور رطل بغدادی بیس استار کا اس حساب اور لحاظ سے پانچ رطل و ثلث رطل اور آٹھ رطل دونوں کی مقدار برابر ہو جاتی ہے، دلائل کی یہ تمام تفصیلی بحث حضرت نے بذل المجہود میں کتاب الغسل میں پہنچ کر بڑی تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائی ہے، ہم نے بطور خلاصہ کے اس کو وہیں سے لیا ہے، امام ابو یوسفؒ کے مسلک اور ان کے قعر رجوع کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ سب شیخ ابن الہمامؒ سے منقول ہے، ان کے نزدیک رائج اور ارجح یہی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلہ میں جہور کے ساتھ نہیں ہیں بلکہ امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

دلیل ثالثہ :- امام حمادؒ نے جہور کی جانب سے یہ دلیل پیش کی ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں اوجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن جس کو فرق کہتے ہیں، اس سے غسل کرتے تھے اور پہلے سے معلوم ہے کہ فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہؓ ہر ایک کے غسل کے پانی کی مقدار ایک صاع اور نصف صاع ہے، اور دوسری روایت میں یہ ثابت ہے کہ آپؐ آٹھ رطل سے غسل فرماتے تھے، تو ان دونوں حدیثوں کے ملانے سے نتیجہ نکلا کہ ڈیڑھ صاع برابر ہوتا ہے آٹھ رطل کے، جس سے معلوم ہوا کہ ایک صاع کی مقدار پانچ رطل و ثلث رطل ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ فرق کا تین صاع کے برابر ہونا کوئی تحقیقی بات نہیں ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو امام حمادؒ نے دیا کہ حضرت عائشہؓ نے یہ تو فرمایا کہ ہم دونوں ایسے برتن سے غسل کرتے تھے جو بقدر فرق ہوتا تھا لیکن انہوں نے یہ نہیں بیان کیا کہ وہ برتن جس کو وہ فرق کہہ رہی ہیں ملوث ہوتا تھا یا اس سے کم ہو سکتا ہے وہ ملوث نہ ہو مشابہ ہونا ہو اور برابر ہو دو صاع کے تو پھر اب یہ حدیث ان احادیث کے موافق ہو جائے گی جن میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع پانی سے غسل فرماتے تھے۔

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ان کے مسلک کی تصریح ہے یعنی مدنی کی تفسیر رطلین کے ساتھ اور صاع کی تفسیر آٹھ رطل کے ساتھ واقع ہے، چنانچہ امام حمادؒ نے حضرت عائشہؓ سے بسند بخیر نقل کیا ہے قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغسل بمثل هذا اور ایک برتن کی طرف اشارہ فرمایا، مجاہد کہتے

لہ یعنی ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اس طور پر کہ ہر رطل بیس استار کا ہو اور پانچ رطل و ثلث رطل کا ہوتا ہے اس طور پر کہ ہر رطل تیس استار کا ہو آٹھ کو اگر بیس میں ضرب دیا جائے تو وہی عدد نکلے گا جو پانچ اور ثلث کو تیس میں ضرب دینے سے نکلتا ہے یعنی ایک سو ساٹھ استار۔

ہیں کہ میں نے اس برتن کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا یا نو یا دس غرضیکہ آٹھ تو یقیناً تھا اس میں وہ کوئی تردد نہیں فرما رہے ہیں۔

اور نسائی میں موسیٰ الجہنی سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت مجاہد کے پاس ایک قدح (پیالہ) لایا گیا وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا مجاہد کہنے لگے کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے غسل فرماتے تھے اس میں ہمارے مذہب کی تصریح ہے۔

نیز دارقطنی نے دو طریق سے حضرت انسؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے کان صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ برطلین ویغسل بالصابغ ثمانیۃ أرطال اس روایت کو اگرچہ دارقطنی نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن تعدد طرق سے اس کے ضعف کا انجبار ہو جاتا ہے۔

فائدہ :- حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں ہے کہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صابغ عراقی بھی رائج تھا (جو کہ صابغ حجازی سے بڑا ہوتا ہے) اس لئے صدقۃ الفطر میں احوط یہ ہے کہ صابغ عراقی کا لحاظ کیا جائے عرف الشذی میں بھی لکھا ہے کہ صابغ عراقی و حجازی دونوں حضور کے زمانے میں پائے جاتے تھے، روایات صحیحہ اس پر دال ہیں۔

فائدہ کا ثانی :- صابغ اور مد کی بحث و تحقیق اہتمام کے ساتھ حضرات فقہاء و محدثین اس لئے کرتے ہیں کہ یہ دونوں معیار شرعی یعنی شرعی پیمانے ہیں، بہت سے احکام شرعیہ ان سے وابستہ ہیں جیسے صدقۃ الفطر اور نذیہ و کفارات ایسے ہی وضو و غسل کے پانی کی مقدار کا لایعنی۔

شرح السند قال ابو داؤد و رواہ ابان عن قتادہ قال سمعت صفیۃ یعنی قتادہ سے روایت کرنے والے دو ہیں، ایک ہمام جو اوپر سند میں آئے دوسرے ابان، دونوں کے لفظوں میں فرق ہے، ہمام کی روایت میں قتادہ عن صفیۃ اور ابان کی روایت میں بجائے عن صفیۃ کے سمعت صفیۃ ہے اس اختلاف پر تنبیہ کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ قتادہ کا شمار مدائنین میں ہے اور اوپر جو روایت آئی ہے وہ عن کے ساتھ ہے اور مدائنین کا غنغنه معتبر نہیں ہوتا، دوسرے طریق میں چونکہ صابغ کی تصریح ہے اس لئے مصنف نے دوسرا طریق ذکر کر کے اس کمی کو دور کر دیا، اب اس میں انقطاع کا شائبہ نہیں رہا۔

۳۔ حد ثنا محمد بن بشار الخ قوله عباد بن تمیم عن جدته یہاں پر دوسرا نسخہ عن جداتی ہے اور اس صورت میں جدہ سے جدہ حبیب مراد ہوں گی، اس لئے کہ متکلم وہی ہیں اور ہمارا نسخہ جس میں عن جدتہ ہے اس کی ضمیر عباد کی طرف راجع ہے اس صورت میں جدہ عباد مراد ہوں گی، حضرت نے بذل میں دوسرے

نسخہ پر کلام کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات تحقیق ہنسو کی کہ کیا یہ واقعی حبیب کی جدہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم یہ ام عمارہ ہیں جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے ان کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ ان کا نام نسیم ہے (بالتصغیر) اور کہا گیا ہے کہ نسیم ہے بروزن سفینہ، اور تیسرا قول یہ ہے کہ ان کا نام نسیم بغم اللام ہے بجائے نون کے۔

۴۔ حدیثنا معتمد بن الصباح الخ قولہ یتوضأ بآباءہ یسع سطلین اس سے بظاہر خفیہ کی تائید ہو رہی ہے اس لئے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت میں ہے کہ آپ مد سے وضو فرماتے تھے اور اس میں یہ ہر کہ سطلین سے وضو فرماتے تھے۔

قولہ یتوضأ بمکوک مکوک صاع ونصف صاع یعنی ڈیرہ صاع کو کہتے ہیں لیکن شراح نے لکھا ہے کہ یہاں پر مکوک سے مراد مد ہے۔

قال وسداۃ سفیان حدیثی جبر بن عبد اللہ، سفیان کی یہ روایت شعبہ اور شریک کی روایت کے خلاف ہے، ان دونوں کی روایت میں عبد اللہ بن جبر تھا، سفیان نے بجائے اس کے جبر بن عبد اللہ کہا، یہ مقلوب الاسماء میں سے ہے صحیح عبد اللہ بن جبر ہے، دراصل یہ راوی عبد اللہ بن عبد اللہ بن جبر ہے، بعضوں نے نسبت الی الجدة کے اعتبار سے عبد اللہ بن جبر کہ دیا، نیز بعض رواۃ نے بجائے جبر کے جابر کہا ہے جیسا کہ مسلم شریف کی بعض روایات میں ہے، امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ یہ دونوں صحیح ہیں جابر اور جبر دونوں کہا جاتا ہے۔

قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل الخ یہاں پر صاع کی مقدار پانچ رطل بیان کی ہے اور حضرت امام احمدؒ کا یہی مقولہ ابواب الغسل میں باب فی مقدار الماء الذی یجزئی بہ الغسل میں آ رہا ہے، وہاں پانچ رطل کے ساتھ ثلث رطل بھی مذکور ہے، یہاں پر ثقل میں مصنفؒ نے کسر کو حذف کر دیا ہے۔

باب فی الإسراف فی الوضوء

(۵)

إسراف فی الوضوء کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا تکثیر بار کی وجہ سے کہ زیادہ پانی بلا ضرورت بہایا جائے یا تثلیث پر زیادتی یعنی اعضاء کو تین بار سے زائد دھویا جائے، بہر حال جو بھی صورت ہو اسراف بالاتفاق مکروہ ہے خواہ کوئی شخص حوض یا نہر جاری ہی پر وضو کر رہا ہو تب بھی یہ اسراف ہے چنانچہ ابن ماجہ میں ایک روایت ہے جس کی تصریح امام احمدؒ نے بھی کی ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر سعد بن ابی وقاصؓ

پر ہوا جو وضو میں زیادہ پانی استعمال کر رہے تھے تو حضور نے فرمایا مَا هَذَا الشَّرَفُ يَا سَعْدُ ! اے سعد ! یہ اسراف کیسا، انھوں نے عرض کیا اِنِّی الْوَضُوْءُ مَرَّتَیْا رَسُوْلَ اللّٰہِؐ تو آپ نے فرمایا نَعْمَ وَاِنْ کُنْتَ عَلٰی سَنَدٍ جَارٍ۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسفلؓ نے اپنے بیٹے سے سنا جن کا نام یزید ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے کہ وہ یوں دعا کر رہے تھے اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ الْقَصْرَ الْاَبَیْضَ کہ اے اللہ! جب میں جنت میں جاؤں تو سفید رنگ کا محل جو جنت میں دائیں جانب ہو، تجھ سے اس کا سوال کرتا ہوں، اس پر ان کے والد نے فرمایا کہ اے بیٹے! اللہ تعالیٰ سے مطلق جنت کا سوال کرو، اور مطلق جہنم سے پناہ چاہو یعنی یہ قیود مت لگاؤ، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ اس امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے یَعْتَدُوْنَ فِی الطُّهُورِ وَالِدَعَاءِ جُودًا اور وضو و طہارت میں حد سے تجاوز کریں گے۔

اس حدیث میں دو جزر ہیں، اول اعتدال فی الطہور، ثانی اعتدال فی الدعاء، صحابی کی غرض جزر ثانی ہے اور مصنفؒ کی غرض جزر اول کو بیان کرنا ہے، بہر حال اس حدیث میں اعتدال فی الطہور سے روکا گیا ہے جس سے مصنفؒ نے اسراف فی الوضو کی کراہت مستنبط فرمائی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

اعتدال فی الدعاء کی تفسیر میں اقوال | اب یہ کہ اعتدال فی الدعاء سے کیا مراد ہے یعنی دعا کی کئی صورتیں لکھی ہیں ایک یہ کہ باعتبار جہر بلیغ کے یعنی زیادہ زور سے دعاء مانگنا اور چلانا یا باعتبار قیود زائدہ کے کہ اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجات کا سوال کرتے وقت اس میں طرح طرح کی شرطیں لگانا اس لئے کہ یہ حاجت مند سائل کی شان کے خلاف ہے، اور تیسری شکل یہ ہے کہ دعاء کے الفاظ و کلمات میں سجع کی رعایت کی جائے سجع عبارتوں سے دعاء مانگی جائے، ظاہر ہے کہ یہ خیر خشوع کے منافی ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد غیر مأثور دعائیں مانگنا ہے۔

اس پر یہ اشکال ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دعائیں سجع ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے کلام میں سجع کا پایا جانا بالقصد نہ تھا، بلکہ کمال فصاحت و بلاغت جو آپ کو فطری طور پر عطا ہوا تھا اس کے سبب سجع الفاظ و عبارتیں بلا تکلف زبان مبارک پر آتی تھیں، اور ممانعت کا تعلق تعسف و تکلف سے ہے نہ کہ اس سے۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ شراح کا یہاں اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ صحابی کے ان صاحبزائے

نے دعائیں کیا زیادتی کی تھی جس پر ان کے والد نے ان کو ٹوکا، کوئی کچھ لکھ رہا ہے اور کوئی کچھ جیسا کہ بذل میں موجود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ کی رائے یہ ہے کہ موجودہ دعاء کے مضمون میں کوئی تجاویز عن الحمد نہیں ہے لیکن ان کے طرز دعاء سے ان صحابی کو اندیشہ ہوا کہ یہ کہیں اس میں تجاویز عن الحمد نہ کر جائیں، اس لئے پیش بندی کے طور پر انھوں نے اپنے بیٹے کو تنبیہ فرمائی، حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ قصر ایض عن یسین الجنتہ کے سوال میں کوئی ایسی اشکال کی بات جس کو تجاویز عن الحمد کہا جائے نہیں ہے، حدیث کے جز اول یعنی اعتماد فی الطہور کے سلسلہ میں حضرت الاستاذ مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نے اپنی بذل کے حاشیہ پر تحریر فرمایا ہے کہ اسراف فی الوضوء اگر مباح یا ملوک میں ہو تو مکروہ تحرکی ہے اور اگر مال وقف میں ہو جیسے مدارس کے حمام وغیرہ کا پانی تو وہ حرام ہے، عام طور سے طلبہ چونکہ مدرسہ کے زیر انتظام ہیٹا پانی میں بے احتیاطی کرتے ہیں اس لئے ناظم صاحب نے طلباء کے سامنے خاص طور سے یہ بات بیان فرمائی۔

بَابُ فِي اسْبَاغِ الْوُضُوءِ

(ح)

اسباغ کے معنی اکمال کے ہیں، ارشاد باری ہے وَأَسْبَغْ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً اور اکمال وضوء یہ ہے کہ وضوء کو اس کے آداب و مستحبات کی رعایت کے ساتھ کیا جائے صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے اسباغ کی تفسیر اقرار کے ساتھ مروی ہے یعنی اعضاء کو اچھی طرح رگڑ کر دھونا۔

حضرت مولانا شاہ اسحق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بعض حواشی میں منقول ہے کہ اسباغ وضوء کی تین قسمیں اور درجات ہیں پہلا درجہ فرض، دوسرا

اسباغ وضوء کی انواع ثلثہ اور اطالۃ الغسلة والتجیل کی تشریح و تحقیق

سنت تیسرا مستحب، جملہ اعضاء وضوء کو ایک بار بالاستیعاب دھونا اسباغ بایں معنی فرض ہے، بعد تثلیث غسل یعنی ہر عضو کو تین بار دھونا اور ایک مرتبہ پورے سر کا بالاستیعاب مسح کرنا، یہ سنت ہے، بعد تثلیث غسل کے ساتھ اطالۃ الغسل والتجیل کرنا جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کیا کرتے تھے، اسباغ کی یہ نوع مستحب ہے۔

جاننا چاہئے کہ غزہ کہتے ہیں اس سفیدی کو جو گھوڑے کی پیشانی میں ہوتی ہے اور یہاں پر اطالۃ غزہ سے مراد یہ ہے کہ چہرہ دھوتے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم راس کا کچھ حصہ بھی شامل کر لیا جائے، اور اطالۃ التجیل کا مطلب یہ ہے کہ یمن اور رطلین کو دھوتے وقت حد مفروض یعنی مرفقین و کعبین سے تجاوز کیا جائے اور کچھ

ادپر کا حصہ بھی دھویا جائے، دراصل یہ مأخوذ ہے فرس بٹل سے، بٹل اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں مانگیں گھٹنوں تک سفید ہوں، اور وضو میں مقدار مفروض سے تجاوز کو اطالۃ الغرۃ والتجیل سے تعبیر کرنا بظاہر اس نکتہ کی بنا پر ہے کہ قیامت کے روز یہ اعضاء وضو ردشن اور چمکدار ہوں گے، غرہ اور تجیل میں بھی روشنی کے معنی ہیں، نہایت حسین تعبیر ہے۔

جانتا چاہئے کہ اسباق بالمعنی الثالث یعنی اطالۃ الغرۃ والتجیل مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ تو اس کے استحباب کے قائل ہیں، چنانچہ علامہ شامیؒ اور طحاویؒ نے اس کو مندوبات وضو میں شمار فرمایا ہے، اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث من استطاع منکم ان یطیل غرتہ فلیفعل کے تحت اس اطالۃ کو مستحب لکھا ہے اور حنابلہ کے یہاں اس کے استحباب کی تصریح نیل المأرب میں موجود ہے خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ مستحب ہے لیکن مالکیہ اس کے قائل نہیں وہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، وہ یوں کہتے ہیں کہ اطالۃ سے مراد اذاتہ اور تجدید وضو ہے یعنی ہمیشہ با وضو رہنا اور تازہ وضو کرنا۔

امام نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ شراح حدیث میں سے ابن بطال مالکیؒ اور قاضی عیاض مالکیؒ نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فوق المرفق والکعب دھونا مستحب نہیں ہے، یہ دعویٰ ان کا باطل ہے میں کہتا ہوں کہ اسی طرح طحاویؒ کی شرح امالی الاحبار میں علامہ منادؒ کے نقل کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ یعنی حنفیہ مالکیہ حنابلہ اطالۃ الغرۃ والتجیل کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، علامہ منادؒ کی یہ بات خلاف تحقیق ہے! بس لئے کہ ہم ابھی کتابوں کے حوالہ سے حنفیہ و حنابلہ اور اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کا استحباب نقل کر چکے ہیں۔

امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ وضو میں اطالۃ الغرۃ والتجیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو ہریرہؓ دونوں سے ثابت ہے، لیکن ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ علیؓ محل الغرض علامہ ثابت نہیں ہے! البتہ حضرت ابو ہریرہؓ ایسا کیا کرتے تھے۔

لہ جانتا چاہئے کہ اطالۃ الغرۃ والتجیل کے سلسلہ میں جو حدیث وارد ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں ان امتی یدعون یوم القیامۃ غراً عجلیں من آثار الوضو فمن استطاع منکم ان یطیل غرتہ فلیفعل (متفق علیہ) اور اس کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس حدیث کا آخری جملہ یعنی فمن استطاع الخ حضرت ابو ہریرہؓ کی جانب سے مدّرج ہے، اکثر حفاظ حدیث کی یہی رائے ہے گو بعض نے اس کے مرفوع و موقوف ہونے میں تردد بھی ظاہر کیا ہے، حاصل یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک اس امت کا وضو کی برکت سے بروز عشر آخر تجل ہونا، دوسرے (بقیہ آئندہ)

عن عبد اللہ بن عمرؓ وَاَنَّ اس باب میں مصنفؒ نے ایک ہی حدیث ذکر فرمائی ہے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ ابن العاصؓ کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کو دیکھا جنہوں نے اسی وقت حضور کی تھی کہ ان کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ جانے کی وجہ سے چمک رہا تھا یعنی محسوس ہو رہا تھا تو آپ نے ان کو یہ وعید سنائی دینا لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ یعنی تباہی ہے ان ایڑیوں کے لئے یعنی آگ اور پھر فرمایا حضور کامل و مکمل کیا کرو۔

مضمون حدیث | اس حدیث میں دراصل اختصار ہے روایت مفصلہ مسلم وغیرہ میں ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے، چلتے چلتے جب منزل کے قریب پہنچے تو قافلے میں سے کچھ جوان قسم کے صحابہ قریب میں آنے والے چشمہ پر تیزی سے چل کر آگے چلے گئے، اور وہاں جاکر اپنی ضرورتیں پوری کیں، اور چشمہ پر ان لوگوں نے جلدی جلدی وضور کیا جس میں بعض کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا اور وہ لوگ اپنے نزدیک وضور سے فارغ ہو کر گویا تیار ہو گئے تھوڑی دیر بعد باقی قافلہ جس میں حضور بھی تھے وہاں اس چشمہ پر پہنچا تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں یہ فرمایا جو حدیث الباب میں مذکور ہے۔

حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے عاف ہے اور جس اسباق کا ذکر اس حدیث میں ہے وہ اسباق کی اقسام ثلثہ میں سے وہ قسم ہے جو فرض ہے اس لئے کہ ان لوگوں نے جہلین کو ایک بار بھی بالاستیعاب نہیں دھویا تھا حالانکہ ایک بار بالاستیعاب اعضاء کو دھونا فرض ہے۔

قوله دين للعقاب من الناس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عقاب سے اصحاب الاعقاب مراد ہیں، دوسرے یہ کہ عقاب ہی مراد ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ تکلیف صرف عقاب ہی کو پہنچائی جائے گی۔ جس کی وجہ وہ ہے جو ایک دوسری حدیث میں وارد ہے کہ اعضاء وضور کو نار مس نہیں کرے گی اور چونکہ ان عقاب کو وضور کا پانی نہیں پہنچا ہے اس لئے ان کو آگ مس کرے گی۔

دین کی تفسیر میں کئی قول ہیں کہا گیا ہے کہ اس کے معنی رسوائی کے ہیں اور کہا گیا ہے کہ ہلاکت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی خسران یعنی خسارہ کے ہیں، اور صحیح ابن حبان میں ایک مرفوع روایت ہے جس میں ہے دینٌ وادٌ فی جہنم یعنی دیل جہنم کے ایک طبقے کا نام ہے، چونکہ یہ حدیث ہے اس لئے اسی کو اصح التفسیر کہا جائے گا۔

دشور کے درمیان اطالہ الغرہ و التخیل کرنا، سوا مر اول آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے ثابت ہے، اور امر ثانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف فیہ ہے، بعض اسکے قائل ہیں اور بعض منکر، اور حضرت ابو ہریرہؓ کے بارے میں یہ ثابت اور مشہور ہے کہ وہ اسکا کہنا کرتے تھے

نیز اس سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ یہاں دلیل ترکیب میں مبتدا واقع ہو رہا ہے حالانکہ نکرہ ہے، اشکال اس لئے رفع ہو گیا کہ روایت مرفوعہ سے معلوم ہوا کہ یہ تو جہنم کے ایک خاص طبقہ کا نام ہے لہذا بنا بر علمیت کے مرفوع ہوا اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جملہ دعائیہ میں واقع ہونے والا مبتدا نکرہ ہو سکتا ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ فِي آيَةِ الصُّفْرِ

(۷)

جاننا چاہئے کہ اس ترجمہ کو دیکھ کر یہ بات ذہن میں آئی کہ اتباع رسول اور حب رسول کا متقاضی یہ ہے کہ محبوب کی ہر ادا کو دیکھا جائے، آپ وضو کیسے کرتے تھے غسل کیسے کرتے تھے، وضو کتنے پانی سے کرتے تھے، کیسے برتن سے کرتے تھے، حضرات محدثین کے عشق رسول کا کون انکار کر سکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا مدار نقل پر ہے، ہر حکم کا ثبوت خواہ وہ کوئی اہم ہو یا معمولی محتاج نقل ہے اور تمام نقول کا منبع و ماخذ آپ کی ذات گرامی ہے، محدثین کے یہ تراجم الخواب اسی حقیقت کے مظہر ہیں امام بخاریؒ نے بھی ادائی وضو یعنی جن برتنوں سے وضو کرنا ثابت ہے اس پر ایک دو باب منعقد کئے ہیں، لیکن بخاری میں آیت الصفر پر کوئی مستقل باب نہیں ہے گو بخاری شریف کی حدیث میں یہ لفظ مذکور ہے، البتہ امام ابن ماجہؒ نے امام ابو داؤدؒ کی طرح آیت الصفر پر باب باندھا ہے اس کے حاشیہ میں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددیؒ نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں کہ بعض فقہار سے جو تانبے پیتل کے برتن سے وضو کی کراہت منقول ہے، شاید ان کی مراد کراہت تشریحی ہے اس لئے کہ مٹی کے برتن کا استعمال اقرب الی التواضع ہے اور حدیث بیان جواز پر محمول ہے، پھر آگے شاہ صاحب لکھتے ہیں، لیکن مجھے کسی روایت میں اس کی تفریح نہیں ملی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مٹی کے برتن سے وضو فرماتے تھے، ہاں البتہ امام غزالیؒ نے احیاء میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک مٹی کا لٹا تھا جس سے وضو فرماتے اور پانی پیتے تھے لیکن حافظ عراقیؒ نے احیاء العلوم کی تخریج میں لکھا ہے کہ مجھے اس کی اصل نہیں ملی۔

مُفَرَّغِے ترجمہ میں اختلاف ہے، حضرت شیخؒ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ حضرت گنگوہیؒ سے سوال کیا گیا کہ صُفْر کا ترجمہ غیاث اللغات میں کانسہ کے ساتھ کیا ہے اور غایۃ الادوار ترجمہ در مختار میں

صُفْر اور شَبَّہ کی لغوی تحقیق اور
حدیث کی ترجمۃ الباب مطابقت

اس کا ترجمہ پیتل کے ساتھ کیا ہے تو حضرت نے اس کا جواب یہ مرحمت فرمایا جیسا کہ فتاویٰ رشیدیہ میں ہے کہ صاحب غایۃ الادوار کا قول صحیح ہے۔

اب یہ کہ اُتیۃ الغفر میں وضو کرنا کیسا ہے تو باب کی دوسری حدیث میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُتیۃ الغفر میں وضو فرمائی، اور باب کی پہلی حدیث میں فی قودین شہد کا لفظ ہے شبہ پیتل ہی کو کہتے ہیں تو گویا پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت من حیث المعنی ہے اور حدیث ثانی کو ترجمہ کے ساتھ مطابقت لفظاً و معنی دونوں طرح ہے۔

بہر حال صحاح کی ان احادیث سے جن میں سے بعض بخاری میں بھی ہیں، اُتیۃ الغفر میں وضو کرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا لیکن غیر صحاح کی بعض روایات سے وضو فی اُتیۃ الغفر کی کراہت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، نیز ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ اُتیۃ الغفر سے نہ پانی پیتے تھے اور نہ وضو کرتے تھے، اسی طرح ابن رسلان نے امام غزالیؒ سے اس کی کراہت نقل کی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے انہ علیہ السلام کو کہہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پیتل کے برتن کے استعمال کو مکروہ سمجھتے تھے۔

لیکن جواز کی روایات صحاح کی ہیں جو اصح اور رائج ہیں، ہو سکتا ہے مصنف کی غرض اس باب سے انہی روایات کی طرف اشارہ اور ان پر رد ہو اور جمع بین الروایات کی شکل یہ ہے کہ کراہت کی روایات کو زہد اور ترکِ تنعم پر محمول کیا جائے، اور بعضوں نے کہا کہ کراہت اس لئے ہے کہ اس قسم کے قیمتی برتنوں کے استعمال کرنے میں فقر و ناداروں کی دل شکنی ہے بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ تانبے پیتل کے برتن میں پانی اگر دیر تک رکھ رہے تو اس میں تغیر آجاتا ہے، اذریہ بھی کہا گیا ہے کہ پیتل چونکہ لون میں ذہب کے ساتھ مشابہ ہے اس لئے کراہت ہے دیسے مسئلہ وہی ہے جس کو ابن قدامہؒ نے معنی میں لکھا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ، تانبے پیتل وغیرہ اور اسی طرح یا قوت اور قیمتی پتھروں کے برتنوں کا استعمال جائز ہے، البتہ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ جو ظرف بہت زیادہ قیمتی جو اہر سے بنائے گئے ہوں ان کا استعمال ناجائز ہے۔

نیز جانتا چاہئے کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال صرف مردوں ہی کے لئے ناجائز نہیں ہے بلکہ عورتوں کے لئے بھی ناجائز ہے، عورتوں کے لئے صرف زیورات کا استعمال جائز ہے۔

شرح السند | قولہ اخبرنی صاحبی اور اس سے اگلی سند میں ہے عن رجلٍ غریبکہ دونوں جگہ سند میں یہ راوی مبہم ہے اس سے مراد شعبہ ہیں جیسا کہ حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے اور حضرت نے اس کو بدل میں لیا ہے، نیز پہلی اور دوسری سند میں ایک فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں ہشام براہِ راست حضرت عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں، اور دوسری سند میں ہشام اور عائشہؓ کے درمیان عروہ ہیں، پہلی سند منقطع ہوئی اس لئے کہ ہشام نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا ہے۔

(۷)

بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عَلَى الْوُضُوءِ

ادعیه واذکار ووضو دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو ابتدا و وضو میں پڑھی جاتی ہیں، اور دوسرے وہ جو بعد الفراغ عن الوضو ہیں، جس کا باب آئندہ آئے گا، اور کچھ دعائیں وہ ہیں جو اثناء و وضو میں ہر ہر عضو پر پڑھی جاتی ہیں ان سب کا بیان انشاء اللہ وہیں اگلے باب میں آئے گا۔

مسئلۃ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق | تسمیہ عند الوضو کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں سنت یا مستحب دونوں قول

ہیں اکثر نے سنت لکھا ہے اور صاحب ہدایہ نے استحباب لکھا ہے، علامہ عینی نے ایک روایت امام صاحب کے عدم استحباب کی بھی نقل کی ہے لیکن علامہ شامی وغیرہ فقہاء نے اس کو ذکر نہیں کیا، اور حنفیہ میں سے ابن الہمام وجوب تسمیہ کے قائل ہیں لیکن یہ ان کی اپنی تحقیق ہے جس کا اعتبار نہیں، چنانچہ ان کے معروف شاگرد قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں ابحاث شیعنا اذا خالفت المنقول لا تعید، اور شافعیہ کے نزدیک تسمیہ عند الوضو سنت ہے جیسا کہ ان کی کتابوں میں مقرر ہے، مالکیہ کے یہاں مشہور اور تحقیقی قول جیسا کہ علامہ دسوقی نے لکھا ہے کہ تسمیہ علی الوضو فضائل یعنی مستحبات میں سے ہے، غیر مشروع یا مکروہ ہونے کی انہوں نے تردید کی ہے، لہذا وہ جو ابن العربی نے شرح ترمذی میں امام مالک کی طرف تسمیہ کا عدم استحباب منسوب کیا ہے وہ خلاف تحقیق یا کم از کم قول مرجوح ہے، امام احمد کے نزدیک جیسا کہ کتب خاتلہ نیل المازب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ تسمیہ علی الوضو واجب عند التذکر ہے یعنی نیا نیا معاف ہے یہی مذہب اسحق بن راہویہ کا ہے لہذا اگر کوئی عمداً تسمیہ ترک کرے گا تو وضو صحیح نہ ہوگی، اور ظاہر یہ کہ نزدیک تذکر کی قید نہیں بلکہ مطلقاً فرض ہے، خاتلہ کا مذہب مشہور عند الشراح بھی

لے ابن العربی فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے پاس استحباب تسمیہ کی کوئی دلیل نہیں ہے نیز انہوں نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اسی طرح حافظ منذری نے لکھا ہے کہ احادیث تسمیہ کی اسانید مستقیم نہیں، اور معارف السنن میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کتب حدیث کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کے بارے میں جو احادیث فعلیہ وارد ہوئی ہیں جن میں حضور کے وضو کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، اور صحابہ کرام لوگوں کو اس کی تعلیم دیتے رہے ہیں ان میں کہیں بھی تسمیہ کا ذکر نہیں، سواب حاصل یہ ہوا کہ وضو کے وضو کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، اور صحابہ کرام لوگوں کو اس کی تعلیم دیتے رہے ہیں اس میں کہیں بھی تسمیہ کا ذکر نہیں، غالباً یہی وجہ ہے کہ امام صاحب سے بھی ایک روایت اس سلسلہ میں عدم استحباب کی منقول ہے۔

یہی ہے جو اسحق بن راہویہ کا ہے، لیکن مغنی میں تسمیہ کے سنت ہونے کو انظر الردایہ میں عن احمد لکھا ہے نیز امام احمد کے نزدیک وضوء غسل اور تیمم تینوں میں تسمیہ واجب ہے، خلاصہ یہ کہ اس میں پانچ قول ہیں، ۱۔ حنفیہ کے یہاں سنت یا مستحب ۲۔ شافعیہ کے نزدیک سنت ۳۔ مالکیہ کے نزدیک مستحب رائج اور مشہور قول کی بنا پر، ۴۔ حنابلہ کے نزدیک واجب عند التذکرہ بغیر اس کے وضوء درست نہیں ۵۔ ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب۔

اب یہ کہ تسمیہ علی الوضوء کے الفاظ کیا ہیں؟ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے اس کے الفاظ جو سلف سے منقول ہیں اور بعض نے کہا جو حضور سے منقول ہیں وہ بسم اللہ العظیم والحمد لله علیٰ دین الاسلام ہیں اور علامہ عینی نے طبرانی کے حوالہ سے مرفوعاً بسم اللہ والحمد لله لکھے ہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الباب کے جوابات | حدیث الباب تسمیہ کے وجوب پر دال ہے جیسا کہ ظاہر یہ اور حنابلہ کا مسلک ہے۔ جمہور کی طرف

سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں ایک کبھی جواب، وہ ہے جس کو ابن العربیؒ نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے لم یصح فی هذا الباب شئ، چنانچہ حدیث الباب میں یعقوب بن سلمہ غیر قوی ہیں وہ اپنے باپ سے روایت کر رہے ہیں ان کا اپنے باپ سے سماع ثابت نہیں، اور ایسے ہی ان کے باپ کا سماع حضرت ابو ہریرہؓ سے ثابت نہیں، لہٰذا حدیث ضعیف اور منقطع ہوئی، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان احادیث میں کمال کی نفی ہے، اور کمال کی نفی اس لئے مراد لے رہے ہیں تاکہ دلائل کا آپس میں تعارض نہ ہو جائے، نیز ابن سید الناسؒ نے شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ بعض روایات میں نفی کمال کی تصریح ہے یعنی لا وضوء کاملاً وارد ہوا ہے، تیسرا جواب یہ دیا گیا جیسا کہ امام ابو داؤدؒ نے اس باب میں ریختہ الرائی سے نقل کیا ہے کہ تسمیہ سے مراد نیت ہے اور جمہور کے نزدیک نیت ضروری ہے جو تھا جواب قاضی ابو بکر بطلانی نے یہ دیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ یعنی لا وضوء اور لا مصلوۃ مجمل ہیں، کیونکہ کبھی یہ نفی ذات و محکم کے لئے آتے ہیں اور کبھی نفی کمال کے لئے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال،

اس مسئلہ میں جمہور کے دلائل | جمہور نے عدم وجوب تسمیہ عند الوضوء پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو دارقطنی اور بیہقی وغیرہ میں متعدد صحابہ حضرت ابن عمرؓ

حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے من توضأ ذکر اسو اللہ علیہ کان طہوراً لجمیع بدنہ ومن توضأ ولم یذکر اسو اللہ کان طہوراً لاجزاء وضوہ یعنی جو بسم اللہ پڑھے کر وضوء کرے اس سے تمام بدن کی طہارت حاصل ہوتی ہے، اور جو بغیر بسم اللہ پڑھے وضوء کرے اس سے صرف اجزاء وضوء ظاہر ہوتے ہیں، یہاں پر طہارت سے مراد طہارت عن الذنوب ہے، طہارت عن المحدث نہیں اس لئے کہ حدیث متجزی نہیں ہوتا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے وضوء تو ہو جاتی ہے

لیکن ثواب کم ہے۔

یہ روایات گو ضعیف ہیں ہر ایک میں کوئی نہ کوئی راوی ضعیف ہے، مگر پہلی بات تو یہ ہے کہ احادیث دالہ علی الوجوب کو کسی ایسی قوی میں لہذا جانیں کی حدیثیں ضعیف ہوں، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایات گویا افراد با ضعیف ہوں، لیکن کثرت طرق کی وجہ سے اعتضاد و تقویت ہو جاتی ہے، لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ احادیث قرینہ ہیں اس بات پر کہ جن روایات میں بغیر تسمیہ کے وضو کی معنی ہے وہ معنی معنی کمال پر محمول ہے۔

امام بیہقی نے جمہور کی طرف سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ہے لا تتعم صلوۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ یعنی آدمی کی وضو اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ وہ اس طرح وضو نہ کرے جیسے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، اور آخرہ اللہ سے آیت وضو کی طرف اشارہ ہے اور آیت وضو میں کہیں تسمیہ مذکور نہیں۔

امام طحاوی نے عدم وجوب پر رد السلام بالسمیہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا مضمون باب فی الرجل یرد السلام دھویبول کے ذیل میں گذر چکا کہ آپ نے سلام کا جواب بغیر وضو اس لئے نہیں دیا کہ سلام ذکر ہے، اور ذکر کو آپ نے بغیر وضو کے مکروہ سمجھا لہذا یہ تسلیم کرنا ہو گا کہ کم از کم آپ نے اس موقع پر جو وضو فرمایا وہ بغیر تسمیہ کے تھی، لہذا تسمیہ عند الوضو ضروری نہیں ہے۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ

ح

۱۔ عن ابی ہریرۃؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص رات میں سو کر اٹھے تو جب تک اپنے ہاتھوں کو تین بار نہ دھو لے ان کو پانی کے برتن میں نہ ڈالے فانما لایکدری این بات یدکہ اس لئے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کے ہاتھوں نے رات کہاں گزاری ہے، پاک جگہ یا ناپاک جگہ۔

یہاں پر ایک طالب علمانہ اشکال ہے، وہ یہ کہ این بات یدکہ جملہ استفہامیہ ہے، جو صدارت کلام کو چاہتا ہے اور یہاں پر ایسا نہیں ہے بلکہ ترکیب میں مفعول واقع ہو رہا ہے، جواب یہ ہے کہ یہاں فقط این مطلق ظرف کے معنی میں مجرأ عن معنی الاستفہام استعمال ہو رہا ہے، اور ترجمہ یہ ہے کہ وہ سونے والا نہیں جانتا بدن کے اس حصہ اور جگہ کو جہاں اس کے ہاتھ نے رات گزاری ہے گویا این موضع کے معنی میں ہے یا یہ کہا جائے یہ جگہ یہاں پر بطور سوال کے نہیں بلکہ حکایت عن السؤال ہے کہ اگر سو کر اٹھنے والے سے یہ سوال کیا جائے کہ اس کے ہاتھ

نے کہاں رات گزاری ہے؟ تو وہ اس سوال کا جواب نہ دے سکے گا۔ اور تقدیر عبارت یہ ہے فانه لا يدعى جوابا بل بقتل

حدیث سے متعلق مباحث اربعہ | اس حدیث میں چند بحثیں ہیں، اول یہ کہ نبی تسننہ کے لئے ہے یا تحریم کے لئے، دوسری بحث یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قبل الغسل

ہاتھوں کو پانی میں داخل کر دے تو اس پانی کا حکم کیا ہے، ظاہر ہے یا نجس، تیسری بحث یہ ہے کہ علت نبی اور سبب حدیث کیا ہے؟ چوتھی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں جو ابتداء غسل الیدین کا حکم ہے، آیا یہ احکام المیاء کے تنیل سے ہے یا سنن الوضوء کے قبیل سے؟

بحث اول، جمہور اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ نبی تنزیہ کے لئے ہے خواہ استیقاظ دن میں ہو یا رات میں، اور امام احمد و داؤد ظاہری کے نزدیک نوم اللیل میں تحریم کے لئے ہے اور نوم النہار میں تنزیہ کے لئے، اور حسن بصری فرماتے ہیں مطلق تحریم کے لئے ہے خواہ دن میں ہو یا رات میں، امام احمد کا استناد باب کی حدیث اول سے ہے جس میں من اللیل کی قید موجود ہے اور حسن بصری کا استناد اس روایت سے ہے جس میں مطلق استیقاظ من النوم مذکور ہے لیل کی قید نہیں ہے جیسا کہ باب کی حدیث ثالث میں ہے۔

بحث ثانی جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں پانی ناپاک نہیں ہوتا مطلقاً، اور اسحق بن راہویہ، حسن بصری اور محمد بن جریر طبری کے نزدیک نوم اللیل میں ناپاک ہو جاتے گا، اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، چنانچہ ابن قدامہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں اعجب الی ان یدھرقت

اسحق بن راہویہ وغیرہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں اراقرہ مار کا حکم ہے، جس کو ابن عدی نے روایت کیا ہے لیکن وہ خود یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت منکر اور غیر محفوظ ہے، اور جمہوریہ کہتے ہیں کہ جو حکم احتمال پر مبنی ہو وہ وجوب کے لئے نہیں ہو سکتا ہے لہذا غسل یدین کے حکم کو وجوبی نہیں کہا جاسکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ قاعدہ ہے البتین لا یزول الا بشئ اور یہاں پانی کا پہلے سے ظاہر ہونا یقینی تھا، اور یدین کی نجاست صرف محتمل اور مشکوک ہے، لہذا شک سے یقینی چیز زائل نہوگی۔

بحث ثالث عند الجمہور سبب نبی احتمال نجاست ہے امام شافعی سے مروی ہے کہ اہل حجاز کی عادت استنجاء بالجمر پر اکتفا کرنے کی تھی، اور ان لوگوں کے فرائج اور ملک عار ہوتے ہیں، سونے کے بعد پسینہ آتا ہے، اور اس کی وجہ سے محل استنجاء تر ہو جاتا ہے جس سے نجاست کے عود آنے کا احتمال ہے اور ہو سکتا ہے کہ سونے والے کا ہاتھ حالت نوم میں مقام استنجاء تک پہنچا ہو، نیز چونکہ عند الجمہوریہ حکم احتمال نجاست کی بنا پر ہے اس لئے حکم اکی علت پر دائر رہے گا، لہذا جب بھی ہاتھوں میں نجاست کا احتمال ہو خواہ سوکرا اٹھا ہوا یا نہیں تب بھی حکم ہوگا کہ بغیر دھوئے ہاتھ پانی میں نہ ڈالے جائیں، اور بعض علماء کے نزدیک جن میں قاضی ابوالولید باجی بھی ہیں، یہ نبی تنظیف

کے لئے ہے اس لئے کہ سونے والے کا ہاتھ ایسی جگہوں پر پہنچ جاتا ہے جو میل کچیل اور پسینہ کے مواضع ہیں مثلاً ناک کے اندر اور بغل وغیرہ۔ لہذا ایسی صورت میں قبل غسل ان ہاتھوں کو پانی میں ڈالنا نظافت کے خلاف ہے تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، اس قول کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کی جاتی ہے، نیز ابن القیمؒ اور ابن دقیق العیدؒ سے بھی یہی منقول ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس حکم کی تعلیل مذکور ہے لہذا یہ حکم معتل ہوا نہ کہ تعبدی۔

اس اختلاف پر عمرہ یہ مرتب ہو گا کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ یہ حکم تعبدی ہے، ان کے نزدیک غسل یدین کا حکم ہر حال میں ہو گا، اور جن کے نزدیک حکم معتل ہے احتمال نجاست کے ساتھ جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ عدم احتمال نجاست کی شکل میں غسل یدین کا حکم نہ ہو، مثلاً کوئی شخص سونے سے پہلے اپنے ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ لے یا دستاں پہن لے اور پھر سوجھ لے تو چونکہ اس صورت میں احتمال نجاست نہیں ہے، اس لئے غسل یدین کا حکم بھی مرتب نہ ہو گا گو اولی اس وقت بھی یہی ہے کہ پہلے دھویا جائے۔

ابتداء وضو میں غسل یدین کی بحث | بحث رابع، اس حدیث میں ادخال یدین فی الاصابہ سے پہلے جو غسل یدین کا حکم دیا گیا ہے، آیا یہ وہی غسل یدین ہے جو ابتداء وضو میں ہوتا ہے جس کو فقہار سنن وضو میں شمار کرتے ہیں، یا اس کے علاوہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں دونوں قول ہیں۔ فقہام کے طرز سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی غسل یدین ہے جو ابتداء وضو میں منون ہے لیکن علامہ سندھیؒ نے اس محل پر اشکال کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق سنن وضو سے نہیں ہے بلکہ احکام المیاء سے ہے، یعنی مقصد یہ ہے کہ گھروں میں برتنوں میں جو پانی بھرا ہوا رکھا رہتا ہے جو وضو غسل اور ساری ہی ضروریات میں استعمال ہوتا ہے، اس کے پاک رکھنے کا اہتمام ہونا چاہئے، مثلاً سوکر اٹھ کر ہاتھ بغیر دھوئے اس میں نہ ڈالے چاہئیں تاکہ استعمال کے لئے پاک پانی میسر ہو سکے، اور یہی رائے ابن رشدؒ کی ہے، انھوں نے بھی ہدایۃ المجتہد میں اس حدیث پر بحث فرمائی ہے، احقر کہتا ہے کہ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابتداء وضو میں غسل یدین تو ہر حال میں مستحب ہے، سو کر اٹھنے کے ساتھ مقید نہیں اور اس حدیث میں استیقاظ من النوم کی قید ہے۔

حاصل یہ کہ سیاق حدیث اس بات کو متقاضی ہے کہ اس حکم کا تعلق مطلق پانی سے مانا جائے وضو کے ساتھ اس کو خاص نہ کیا جائے لیکن مصنفؒ کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو سنن وضو سے متعلق مانا ہے اس لئے کہ اس باب کو وہ ابواب وضو کے درمیان میں لائے ہیں، احکام المیاء اور اس کے ابواب اس سے پہلے گذر چکے۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ حضرت شیخؒ فرماتے ہیں
ایک خاص اشکال اور اس کا جواب | کہ میرے استاد حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ

نے اپنے استاد محترم حضرت مولانا شاہ عبدالغنی صاحب سے یہ سوال فرمایا کہ حدیث میں سوکراٹھنے کے بعد
 غسل یدین کا حکم دیا گیا محض احتمال نجاست کی وجہ سے کہ نہ جانے ہاتھ کہاں کہاں پہنچا ہوگا، ہو سکتا ہے کہ
 شرمگاہ اور محل استنجاء پر پہنچا ہو، جب یہ بات ہے تو پھر پانچامہ اور لنگی کا وہ حصہ جو شرمگاہ کے متصل رہتا
 ہے، سوکراٹھنے کے بعد اس کے دھونے کا حکم بطریق اولیٰ ہونا چاہئے حالانکہ حدیث میں اس کے دھونے کا حکم
 وارد نہیں ہوا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحب نے یہ مرحمت فرمایا کہ بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی نجاست
 مستعدی ہے، اگر پانی ناپاک یا مشکوک ہوگا تو جس چیز کو بھی لگے گا وہ سب چیزیں مشکوک و ناپاک ہو جائیں گی
 بخلاف کپڑے کے کہ اس کی نجاست کا اثر کسی دوسری شئی کی طرف منتقل نہیں ہوگا اسی لئے فقہاء نے فرمایا ہر
 طہارتہ الماء او کدبہ پانی کی پاکی کا مسئلہ زیادہ اہم ہے، نیز ایک فرق اور بھی ہے کہ غسل یدین میں کوئی
 دشواری نہیں ہے، اور پانچامہ کی میانی بار بار دھونے میں ظاہر ہے کہ حرج ہے، اور حرج شریعت میں مدفوع ہر
 ۲۔ حد ثنائی مسدد الخ قولہ قال مرتین او ثلاثا مصنف اعلمش کے شاگردوں کا اختلاف بیان کر رہے ہیں
 پہلی روایت میں شاگرد ابو معاویہ تھے، اس میں عیسیٰ بن یونس ہیں، پہلی روایت میں ثلاث مرات ہے غیر شک
 کے، دوسری روایت میں مرتین او ثلاثا شک کے ساتھ ہے ظاہر یہی ہے کہ یہ اوشک کے لئے ہے، لہذا
 اس کو اس طرح پڑھا جائے گا مرتین او قال ثلاثا دوسرا احتمال یہاں پر یہ ہے کہ اوشک راوی نہ ہو بلکہ مستحکم
 یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے کلام میں ہو، اس صورت میں او کے بعد قال نہیں پڑھا جائے گا، او کے بعد
 قال وہاں پڑھا جاتا ہے جہاں شک راوی ہو

۳۔ سمعت ابابہ ربة الخ قولہ اذا استيقظ احدكم الخ اس روایت میں نوم کا اضافہ ہے، سوال ہوتا ہے کہ
 استيقاظ کے بعد اس قید کی کیا ضرورت ہے؟ بیداری تو نوم ہی سے ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ استيقاظ کا استعمال
 اور اطلاق کبھی افاتہ من الغشی پر بھی ہوتا ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ نوم میں ضمیر کے افاتہ کی کیا ضرورت
 تھی من النوم کہہ دیتے، کیونکہ ہر شخص اپنی ہی نیند سے بیدار ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں اس بات کی طرف
 اشارہ ہو سکتا ہے کہ مستحکم اس حکم میں داخل نہیں، مخاطب کی نوم مراد ہے، اور اسی وجہ سے احد کو بھی ذکر کیا
 گیا ہے تاکہ اس حکم سے مستحکم کا خارج ہونا معلوم ہو جائے۔

(۵)

بَابُ صِفَةِ وَضوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اس باب سے مصنف کی غرض وضوء کی تفصیلی کیفیت بیان کرنا ہے اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کس کس طرح وضوء کرنا ثابت ہے، یہ باب غالباً کتاب الطہارت کا سب سے طویل و عریض باب ہے، اس میں مصنف نے نو محاسبہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو بیان وضوء کا بڑا اہتمام ہے، اور فی الواقع ہے بھی وہ اہتمام کے لائق، روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کو آپس میں تعلیم وضوء کا بڑا اہتمام تھا۔

مسند عثمان عن حموان الزقونی قال رأيت عثمان بن عفان حين سئل عن كيفية وضوء النبي صلى الله عليه وسلم في سبيل مسانيد عثمان كويان فرمايه اس کے بعد مسانيد علي كوا ان دونوں کی روایات کو مصنف نے مفصلاً ذکر فرمایا ہے وضوء کے اکثر مسائل و اختلافات ائمہ انہی دو روایات میں آگئے ہیں قولہ فامزغ علی یدک مثلاً تا ظاہر لفظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ایک ساتھ دھویا، اور بہت سی روایات میں اس طرح آیا ہے امزغ الیمنی علی الیسری جس کا مطلب بظاہر تقدیم الیمنی علی الیسری ہے یعنی پہلے دائیں ہاتھ کو دھو کر پھر اس سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا، اس صورت میں غسل یدین علی التقابض ہوگا ابن دقیق العید لکھتے ہیں ان دونوں صورتوں میں کوئی صورت افضل ہے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے۔

ابتداء وضوء میں غسل یدین عند الجمهور سنت ہے، اور ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، ابتداء وضوء میں غسل یدین کا ذکر احادیث مرفوعہ فعلیہ میں تو بکثرت وارد ہوا ہے، جیسا کہ احادیث الباب میں آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کے لئے جب دائیں ہاتھ کو پانی میں داخل کیا تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں دایاں ہاتھ پہلے دھلا، اور اگر یہاں ادخال یدنی الانام کے بجائے اصغیر انام والی صورت مراد لیں تو پھر تقدیم الیسری علی الیمنی لازماً آئے گا جس کا کوئی قائل نہیں، اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وضوء میں پانی استعمال کرنے کے دو طریقے ہیں، ادخال ید فی الانام اصغیر انام پہلی صورت جو ضابطے برتن میں ملتی ہے اور دوسری چھوٹے برتن میں، مزید یہ کہ ابن سلمان شارح ابوداؤد نے لکھا ہے کہ پہلی صورت میں پانی متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہئے، اور دوسری صورت میں بائیں جانب، سبحان اللہ! ہماری شریعت کیسی جامع ہے کہ اس میں ہر چیز کا طریقہ اور تفصیل موجود ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے لیہا و نہا رہا سوا۔

دیکھیں گے، اس سلسلہ میں کوئی حدیثِ قوی ہے یا نہیں؟ علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلہ میں کوئی قوی حدیث یاد نہیں، اور حدیث الاستیقاظ من النوم غسل یدین کے سلسلہ میں گو قوی حدیث ہے، لیکن اس حدیث کو سنن و ضور سے قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے جس کی بحث اس سے پہلے باب میں گذر چکی۔

قولہ شمر مضمض مضمض واستنثر مضمض کے لغوی معنی ہیں تجرید الماء فی الفم یا مطلق تحریک چنانچہ کہا جاتا ہے مضمض الماء فی عینہ، ای تجرید یعنی فلاں شخص کے آنکھوں میں نیند پھر رہی ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی حقیقت ادخال الماء فی الفم ہے، پھر فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مضمضہ کے لئے منہ میں پانی لینے کے بعد اداۃ الماء بھی شرط ہے یا نہیں، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں، بعض قائل ہیں، اسی طرح منہ میں پانی لینے کے بعد اس کا گچ یعنی باہر گرانا بھی عند الجمہور ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر اس کو نگل لے تو مضمضہ کا تحقق ہو جائے گا، ہاں! بعض فقہاء اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

ترتیب کا تعافیا یہ تھا کہ مضمضہ کے بعد استنشاق کا ذکر ہوتا، چنانچہ بعض نسخوں میں بجائے استنثر کے استنشاق ہے جیسا کہ حاشیہ پر نسخہ کی علامت بنا کر لکھا ہوا ہے، اور یہاں پر مراد یہ ہے استنشاق بعد الاستنثار اسلئے کہ ذکر استنثار مستلزم ہے استنشاق کو جمہور کی رائے یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے، استنشاق کہتے ہیں ادخال الماء فی الانف کو، اور استنثار اس کی ضد ہے لیکن اس میں ابن الاعرابی اور ابن قتیبہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں استنثار کے معنی بھی استنشاق ہی کے ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صحیح جمہور کا قول ہے، لیکن احقر کہتا ہے کہ مؤخر اور المصباح المنیر دونوں میں استنثار کی تفسیر استنشاق کے ساتھ کی ہے۔

مضمضہ واستنشاق کے حکم میں اختلافِ علماء | اس کے بعد جاننا چاہئے کہ مضمضہ اور استنشاق کے حکم میں اختلاف ہے، امام مالکؒ و امام شافعیؒ

کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں دونوں سنت ہیں اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ و امام زہریؒ کا، اور امام احمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں دونوں میں فرض ہیں اور داؤد ظاہری کے نزدیک استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے، اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور تیسری روایت امام احمدؒ کی مثل جمہور کے ہے، اور حنفیہ کے یہاں وضو اور غسل میں فرق ہے، وضو میں دونوں سنت اور غسل جنابت میں دونوں واجب ہیں، مضمضہ واستنشاق کے یہ اختلافات مع دلائل کے باب السواک من اللطائف میں گذر چکے ہیں

مضمضہ واستنشاق کی کیفیت میں مذاہب ائمہ | جاننا چاہئے کہ یہاں پر ایک اختلاف اور ہے یعنی مضمضہ اور استنشاق کا طریقہ اور

کیفیت، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس سلسلہ میں دو باب قائم کئے ہیں، ایک مضمضہ اور استنشاق کے بیان حکم کیلئے

اور دوسرا باب مستقل بیان کیفیت کیلئے، اختلاف اسمیں یہ ہو رہا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق میں وصل اولیٰ ہے یا فصل لہٰ یزید کہ دونوں برابر واحد کئے جائیں یا دونوں کیلئے الگ الگ پانی لیا جائے، فقہنا و مالک علی الاثرہ الفصل اولیٰ وعن الشافعی و احمد و ابی ہان و الاثرہ عنہا الوصل۔

امام نووی فرماتے ہیں ہمارے یہاں اس مسئلہ میں پانچ قول ہیں جن کو میں اپنے نقطوں میں حفظ کی سہولت کے لئے اس طرح تعبیر کیا کرتا ہوں، پہلا قول الوصل بثلاث غرفات یعنی ایک چلو میں پانی لے کر اس کے بعض حصہ سے مضمضہ اور بعض سے استنشاق کیا جائے، پھر اسی طرح دوسری اور تیسری مرتبہ کیا جائے، دوسرا قول الوصل بغرفۃ واحدة یعنی ایک چلو میں پانی لے کر پہلے مضمضہ اور پھر اسی پانی سے استنشاق، اسی طرح اس بچے ہوئے پانی سے دوسری اور تیسری مرتبہ کیا جائے، گویا وصل کے دو طریقے ہوئے، بثلاث غرفات اور بغرفۃ واحدة، پھر فصل کی ان کے یہاں تین صورتیں ہیں، ۱۔ الفصل بغرفۃ واحدة جس کا مطلب یہ ہے کہ غرفۃ واحدہ سے پہلے تین بار مسلسل مضمضہ کیا جائے اور پھر باقی پانی سے تین بار مسلسل استنشاق کیا جائے، ۲۔ الفصل بغرفتین یعنی ایک غرفۃ پانی سے پہلے تین بار مضمضہ کر لیا جائے، پھر دوسرے غرفۃ سے تین مرتبہ استنشاق کیا جائے، ۳۔ الفصل بست غرفات یعنی تین غرفۃ تین بار مضمضہ کے لئے، اور پھر تین غرفۃ تین بار استنشاق کے لئے، جس طرح ہمارے یہاں ہوتا ہے اور ہم اور آپ کرتے ہیں، لیکن شافعیہ کے یہاں ان پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت یعنی الوصل بثلاث غرفات زیادہ اولیٰ ہو کہ قالہ النوی جانتا چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک وصل کی وہ صورت تو جائز ہے جس میں ماستعمل کا استعمال لازم نہ آتا ہو، اور جس صورت میں ماستعمل کا استعمال لازم آتا ہو وہ صورت ناجائز ہے مثلاً اگر کوئی شخص ایک غرفۃ سے پہلے مضمضہ اور پھر اسی باقی پانی سے استنشاق کرے تو جائز ہے لیکن ایک چلو میں پانی لے کر اس سے استنشاق کرنے کے بعد اسی پانی سے پھر دوبارہ استنشاق یا مضمضہ کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک بار استنشاق کرنے کے بعد چلو میں جو پانی باقی رہ جاتا ہے وہ مستعمل ہو جاتا ہے، جیسا کہ ظاہر ہے

قولہ و غسل یدک الیٰ المرفق یہ غایت جمہور علما مرجن میں اکثر اربعہ بھی ہیں، کے نزدیک منیٰ میں داخل ہے اس میں امام زفر و داؤد ظاہری کا اختلاف مشہور ہے وہ کہتے ہیں غایت منیٰ سے خارج ہے، اور بعض نے امام مالکؒ کا بھی اس میں اختلاف نقل کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔

غایت کی دو قسمیں غایت استقاط و غایت امتداد غایت کبھی منیٰ میں داخل ہوتی ہے اور کبھی خارج، باب الصوم یعنی آیت کریمہ **فیراقبوا**

الصیام الی اللیل میں خارج ہے اور باب الوضو میں داخل ہے، قاعدہ اس کا یہ لکھا ہے کہ غایت کی دو قسمیں ہیں

۱۔ فصل کا مطلب یہ ہے کہ مضمضہ سے فارغ ہونے کے بعد استنشاق کیا جائے اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو ساتھ ساتھ کیا جائے اس مسئلہ کو امام ابو داؤد نے آگے چل کر ایک مستقل باب میں ذکر کیا ہے، باب الفرق بین المضمضۃ و الاستنشاق۔

غایت الاستطاق اور غایت الامتداد، اول میں غایت منیا میں داخل ہوتی ہے اور ثانی میں خارج، غایت الاستطاق وہ کہلاتی ہے جہاں غایت منیا کی جنس سے ہو کہ فی الوضوء اس لئے کہ یہ کا اطلاق انگلیوں سے لے کر بغل تک ہوتا ہے، اور یہاں یعنی فاغسلوا وجوہکم وایدیکم والی المرافف میں ذکر غایت مافوق المرفق کو حکم غسل سے ساقط کرنے کے لئے ہے، اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو غسل ید ابط تک ضروری ہوتا اسی لئے اس غایت کا نام غایت الاستطاق رکھا گیا ہے کہ مابعد الغائط کو ساقط کرنے کے لئے ہے اسی کو صاحب ہدایہ فرما رہے ہیں اذ لو لاها لاستوعبت الوضیئة العکلی، اور غایت الامتداد وہ کہلاتی ہے جو حکم کو بڑھانے اور پھیلانے کے لئے ذکر کیا اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں غایت منیا کی جنس سے نہ ہو جیسے شواتموا الصیام الی اللیل میں، اس لئے کہ روزہ کی ابتداء اول ہنار سے ہوتی ہے، اور صوم کے لغوی معنی مطلق اساک کے ہیں خواہ ایک ہی ساعت کے لئے ہو، سو یہاں الی اللیل جو غایت ذکر کی گئی ہے وہ امتداد کے لئے ہے تاکہ اساک کا حکم آخر ہنار تک ہو جائے، یہاں اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو لازم آتا کہ صوم کا تحقق اساک ساعت سے بھی حاصل ہو جائے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کے بعد جانتا چاہئے کہ وضو میں یہ اختلاف مرفقین و کعبین دونوں ہی میں ہے، نیز اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وضو میں کعب سے کیا مراد ہے؟ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک کعب نام ہے العظام الثانیان بین الساق والقدم کا اور ہر رجل میں دو کعب ہوتے ہیں، اس مسئلہ میں ردوافض کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ہر رجل میں ایک کعب ہوتا ہے عند معقد الشراک (یعنی قدم کی پشت پر جوتے کا تسمہ باندھنے کی جگہ) وہ وضو میں اسی کے قائل ہیں کہ پاؤں کو معقد الشراک تک دھویا جائے۔

یہاں پر حافظ ابن حجر سے ایک وہم ہوا وہ یہ کہ انہوں نے امام محمد کی طرف بھی اس قول کو منسوب کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، علامہ عیونی نے اس کو رد کیا ہے، غالباً حافظ کو مغالطہ باب الحج کے ایک مسئلہ سے ہوا وہ یہ کہ حدیث میں ہے اذا لم یجد الثعلین فلیلبس الخفین ویقطعہما اسفل من الکعبین امام محمد نے اس مسئلہ میں فرمایا ہے کہ یہاں پر کعب سے مراد معقد الشراک ہے نہ کہ باب وضو میں۔

مسح راس کے مباحث اربعہ قولہ مسح راس جانتا چاہئے کہ مسح راس میں چار بخشیں ہیں، اول مقدار مفروض، ثانی تثلیث مسح، ثالث مسح راس کے لئے مابعدید کا لینا، رابع کیفیت مسح یعنی مسح راس کا طریقہ کیا ہے۔

بحث اول مقدار مفروض علامہ عیونی فرماتے ہیں فقہار کے اس میں تیرہ قول ہیں، مشہوران میں سے تین ہیں، ۱۔ عند الخفین ربع راس یا مقدار ثلثہ اصابع من اصابع الید ۲۔ عند الشافعیہ اس میں دو قول ہیں، ایک ادنی ما یطلق علیہ اسم المسح یعنی کم سے کم وہ مقدار جس پر مسح کا اطلاق

ہو سکتا ہو، اگرچہ ایک بال ہی کیوں ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ کم از کم ثلاث شعرات، ۳۔ امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک شہور قول کی بناء پر استیعاب راس واجب ہے، اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ بعض راس کا مسح کافی ہے اور یہ دو قول ان کے یہاں مردوں کے حق میں ہیں، اور عورتوں کے لئے مقدم راس کا مسح کرنا کافی ہے، اسی طرح مالکیہ کے یہاں اور بھی اقوال ہیں، چنانچہ بعض مالکیہ کے نزدیک مسح الثلثین ہے، اور بعض کے نزدیک مسح الثلث ہے خفیہ کی دلیل مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے جو سلم اور ابو داؤد وغیرہ میں ہے، جس میں ہے مسح علی نامیتہا نیز حضرت انسؓ کی حدیث جو ابو داؤد میں ہے جس میں مسح مقدم رأس کے لفظ میں، ابن الہمامؒ فرماتے ہیں مقدم راس اور ناصیہ اور ربع راس یہ سب ایک ہی ہیں، نیز داسحواہر و سکریں بآ تبغیض کے لئے ہے، شافعیہ فرماتے ہیں کہ آیت وضو میں مسح راس مطلقاً مذکور ہے والطلاق یجری علی اطلاقہ اس کا ایک جواب اصولیین نے یہ دیا ہے کہ آیت وضو میں مسح راس کے بارے میں مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے، اور مجمل پر عمل کے لئے مجمل یعنی شکم کی جانب سے بیان ضروری ہے، بغیر بیان کے اس پر عمل ممکن نہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یعنی مسح علی الناصیہ اس مجمل کا بیان ہے، لہذا مسح علی الناصیہ فرض ہوگا، رہی یہ بات کہ اس کو مطلق کیوں نہیں کہہ سکتے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق کی علامت یہ ہے کہ اس کے افراد میں جس فرد کو بھی مکلف اختیار کرے وہ مامور بہ کو ادا کرنے والا سمجھا جائے، اور یہاں پر ایسا نہیں ہے، کیونکہ مطلق مسح راس کے کئی فرد ہیں، مسح علی الکمل، مسح علی الثلثین، مسح علی النصف، مسح علی الثلث، مسح علی الربع، مسح علی النخس، مسح علی السدس وغیرہ وغیرہ تو دیکھئے اگر کوئی شخص مطلق کے ان افراد میں سے شروع کے چار کو اختیار کرتا ہے تو صرف مامور بہ کا ادا کرنے والا نہ آپکے نزدیک ہے نہ ہمارے نزدیک بلکہ وہ ان صورتوں میں مامور بہ مع شئی زائد کو ادا کرنے والا ہے فموجود علامۃ المطلق فثبت ما قلنا مالکیہ خابطہ فرماتے ہیں قرآن میں مسح راس کا حکم ہے واسم الرأس حقیقتہ فی العضو کلک یعنی راس نام ہے پورے عضو کا، نیز وہ کہتے ہیں داسحواہر و سکریں بآ تبغیض کے لئے نہیں ہے بلکہ زائد ہے، ابن القیم الجنبلیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے بعض راس کے مسح پر اکتفا کیا ہو، ہاں! ایسا تو ہوا ہے کہ صرف ناصیہ پر مسح فرما کر باقی مسح کی تکمیل مسح علی الناصیہ سے فرمائی۔

بحث ثانی تلیث مسح | جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح راس میں توجید ہے، تلیث مستحب نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ و عطار کے نزدیک تلیث مستحب ہے، اور ابن العربیؒ نے ابن سیرین کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسح راس مرتین ہے، ایک مرتبہ فرض اور ایک مرتبہ سنت۔

شافیہ کا استدلال ان روایات مجملہ سے ہے جن میں آتا ہے قوماً ثلاثاً ثلاثاً، وہ کہتے ہیں کہ ان روایات سے بظاہر عموم معلوم ہو رہا ہے، تمام اعضاء اس میں داخل ہیں، نیز حضرت عثمانؓ و علیؓ کی بعض روایات جو ابو داؤد میں آگے آرہی ہیں ان میں تثلیث مسح کی تصریح ہے، نیز وہ قیاس کرتے ہیں راس کو بقیہ اعضاء پر، جمہور کا استدلال روایات مفصلہ سے ہے، جمہور کہتے ہیں روایات مفصلہ قاضی ہیں روایات مجملہ پر اور روایات مفصلہ مجملہ سے توحید مسح معلوم ہوتا ہے اور جن روایات مفصلہ میں مسح راس میں تثلیث مذکور ہے وہ متکلم فیہ اور ضعیف ہیں، چنانچہ امام ابو داؤد نے آگے چل کر فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کی احادیث مجملہ اس بات پر دال ہیں کہ مسح راس صرف ایک مرتبہ ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ کی جن دو حدیثوں میں تثلیث مسح مذکور ہے وہ ضعیف ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ایک کی سند میں عبد الرحمن بن وردان ہے، اور دوسری کی سند میں عامر بن شقیق ہے وہما ضعیفان کا حقیقہ شیخ شبنانی البذل، علامہ شوکانی فرماتے ہیں انصاف کی بات یہ ہے کہ تثلیث مسح کی احادیث درجہ اعتبار کو نہیں پہنچی ہیں، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی تثلیث کی روایات پر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں دو صرح نہ محمول علی الاستیعاب لانہا مسحات مستقلات یعنی اول تو تثلیث مسح کی روایات صحیح نہیں ہیں اور اگر صحیح مان لیا جائے تو وہ مؤول ہیں، یعنی وہاں پر تثلیث سے مراد تین بار مستقلاً مسح کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود استیعاب راس ہے ایک مشہور حدیث میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء فرمائی جس میں ایک بار مسح راس مذکور ہے، وضوء پوری کرنے کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا من سدا علی هذا فقد اساء وظلم حافظ کہتے ہیں یہ روایت توحید مسح پر قوی دلیل ہے، خفیہ کی طرف سے دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ معمول ہے مسح ہمارے واحد پر، اور تثلیث المسح ہمارے واحد ایک روایت میں امام ابو حنیفہؒ سے بھی منقول ہے بخلاف حضرت امام شافعیؒ کے کہ وہ تثلیث مسح بثلاثہ فرمایا کے قائل ہیں، نیز شافعیہ کا مسح راس کو بقیہ اعضاء پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ مسح کی بناء تخفیف پر ہے بخلاف غسل کے، پھر کیسے ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

مسح راس کے لئے تجدید مار خفیہ کے یہاں سنت ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں تجدید مار واجب ہے، اس پر ہم کلام آگے چل کر عبد اللہ بن زید بن

بحث ثالث تجدید مار

عام کی روایت کے ذیل میں کریں گے۔

جمہور علماء ائمہ اربعہ کے نزدیک مسح راس کی ابتداء مقدم راس سے کی جاسیگی اور دیکھ بن الجراح فرماتے ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے کہ اس کی ابتداء مؤخر

بحث رابع کیفیت مسح

راس سے ہوگی، اس پر ابن العربیؒ شرح ترمذی میں فرماتے ہیں لا نعلم احداً قال بغيره، کہ دیکھ بن الجراح

کے علاوہ کسی اور نے اس کو اختیار کیا ہو ہمارے علم میں نہیں ہے، حضرت شیخ حاشیہ کو کب میں تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ عینیؒ نے اس قول کو حسن بن صالح سے بھی نقل کیا ہے، اور تیسرا قول وہ ہے جو حسن بصریؒ سے منقول ہے، البدایۃ من الہامۃ یعنی مسح راس کی ابتداء وسط راس سے ہوگی اس طور پر کہ وسط راس پر ہاتھ رکھ کر اس کو مقدم راس کی طرف لائے۔ اور پھر لوٹا کر گردن کی طرف لیجائے، اس مسئلہ کے دلائل عبداللہ بن زید بن عامر کی حدیث کے ذیل میں آئیں گے۔

فائدہ ۱۵- جانتا چاہئے کہ صاحب منیہ اور صاحب محیط نے مسح راس کا ایک خاص طریقہ لکھا ہے وہ یہ کہ مسح راس کے وقت میں سباحتیں اور ابہامین کو سر سے جدا رکھا جائے تاکہ سباحتیں سے باطن اذین اور ابہامین سے ظاہر اذین کا مسح کیا جائے، نیز ابتداء مسح میں جب دونوں ہاتھ آگے سے پیچھے کی طرف لیجائے تو اس وقت میں کفین کو بھی سر سے جدا رکھے، صرف دونوں ہاتھوں کی تینوں انگلیاں ملا کر ان سے سر کے بالائی حصہ کا مسح کیا جائے، اور پھر جب استیعاب راس کے قصد سے دونوں ہاتھوں کو پیچھے سے آگے کی طرف لائے تو اس وقت کفین کو مسح میں استعمال کرے، تاکہ سر کے بالائی حصہ کا مسح انگلیوں سے اور جانبیں کا مسح کفین سے ہو جائے، یہ خاص ترکیب ان حضرات نے اس لئے بیان کی ہے کہ اگر دونوں ہاتھوں کو سر پر رکھ کر آگے سے پیچھے اور پیچھے سے آگے کی طرف لایا جائے گا تو اس میں ہاتھوں کی تری کا دوبار استعمال ہوگا گویا مستقل کا استعمال لازم آئے گا، لیکن محقق ابن ہمامؒ نے مسح کی اس خاص شکل کی تردید فرمائی ہے کہ اس کا ثبوت کسی روایت میں نہیں ہے، بلاوجہ تکلف ہے، اس لئے کہ ہاتھوں پر جو تری ہے اس کے تکرار استعمال میں کوئی قباحت نہیں ہے، پانی اس وقت تک مستقل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل نہ ہو

قولہ شوغل قد مدا الیہی وظیفہ رطلین میں اختلاف ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ غیبی کے قائل ہیں، اور بعض لوگ مسح رطلین کے قائل ہیں، اس کے لئے مصنف نے آگے چل کر مستقل ترجمہ باب غسل الرجل قائم کیا ہے، تفصیل وہاں آئے گی۔

شرح حدیث | قولہ لا یحکّث فیہما نفسہ یعنی جو شخص مذکورہ بالا طریقہ پر وضو کرنے کے بعد دو رکعت اس طرح پڑھے کہ جن میں اپنے نفس سے باتیں نہ کرے تو اس کے گذشتہ سب

لہ ان کو حسن بن علی کہتے ہیں، یہ نسبت الی الحمد ہے، دراصل یہ نام اس طرح ہے من بن صالح بن صالح بن جی لہ غالباً اس کا ماخذ وہ روایت ہے جو آگے رتبہ بنت معوذہ بن عفرار کی حدیث میں آرہی ہے جس کے الفاظ ہیں — فمسح الرأس کذا من قرون الشعر کناحیتا لمنصب الشعر (الحديث)

گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

اس حدیث میں وسادوس کی نفی ہے، یہاں ایک اختلاف تو یہ ہے کہ کون سے وسادوس کی نفی مراد ہے وسادوس اختیار یہ کی یا مطلق وسادوس کی، کیونکہ وسادوس دو طرح کے ہوتے ہیں اختیاری اور غیر اختیاری اکثر شراح جس میں امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ بھی ہیں، فرماتے ہیں کہ وسادوس اختیار یہ کی نفی مراد ہے اس لئے کہ وسادوس غیر اختیاریہ جن کو خطرات کہتے ہیں وہ اس امت سے معاف ہیں ان اللہ تعالیٰ عن امتی مادسوست بما صدوسا ما لم یعمل او تنکح بہا نیز مطلق وسادوس کا نہ آنا آدمی کے اختیار میں نہیں ہے اس پر انسان قادر ہی نہیں ہے لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا، دوسرا قول اس میں وہ ہے جس کو قاضی عیاضؒ نے بعض علماء سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مطلق وسادوس کی نفی مراد ہے، رہی یہ بات کہ یہ چیز غیر اختیاری ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث باب تکلیف و وعید سے نہیں ہے باب وعدہ اور ترتب ثواب مخصوص سے ہے، یعنی وہ فضیلت جو حدیث میں مذکور ہے، ان دو رکعات پر اس وقت مرتب ہوگی جب مطلقا وسادوس نہ آئیں، خصوصی انعام و ثواب کے لئے اس قسم کی قید لگانے میں کوئی اشکال نہیں۔

اور دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ کون سے خیالات مراد ہیں، صرف مایعلق بالدنیا یا مطلقا، اس میں قول راجح جس کو امام نوویؒ و قاضی عیاضؒ نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ مطلق وسادوس مراد ہیں، خواہ وہ امور دنیا سے متعلق ہوں یا امور آخرت سے علاوہ صلوٰۃ کے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مایعلق بامور الدنیا مراد ہیں، اور وہ خیالات جو امور آخرت یا کسی دینی کام سے متعلق ہوں وہ اس میں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ حکیم ترمذیؒ کی ایک روایت میں بشی من امور الدنیا کی قید وارد ہے نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے انی لا جہن جیشی وانا فی الصلوٰۃ کہ حضرت عمرؓ باوجود نماز میں مشغول ہونے کے تجہیز جیش جو امور دین سے ہے اس کا ان کو نماز میں خیال آتا رہتا تھا حدثنامحمد بن المنشیؒ یہ حضرت عثمانؓ کی مذکورہ بالا حدیث کا طریق ثانی ہے، پہلی سند میں حمران سے روایت کرنے والے عطار تھے، اور اس طریق میں ان سے روایت کرنے والے ابوسلمہ بن عبدالرحمن ہیں قولہ، فذکر نحوہ، ذکر کی ضمیر ابوسلمہ کی طرف راجع ہے، جو طریق ثانی کے راوی ہیں، اور نحوہ کی ضمیر عطار کی طرف راجع ہے جو طریق اول میں مذکور ہیں، مصنف کی غرض ابوسلمہ اور عطار دونوں کی روایت کے الفاظ میں جو کمی و زیادتی ہو

لہ لیکن حضرت عمرؓ کے اس قولہ کا دوسرا مطلب بعض علماء نے یہ لیا ہے کہ میں تجہیز جیش میں مصروف رہتا ہوں، لیکن نماز کا وقت چونکہ قریب ہوتا ہے اس لئے خیال اور دھیان نماز ہی کا لگا رہتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ نماز پڑھتے ہوئے تجہیز جیش کا خیال لگا رہتا ہے۔

اس کو بیان کرنا ہے، چنانچہ اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق مذکور نہیں، پہلی روایت میں مذکور تھا، ابوسلمہ کی روایت میں مسح ثلاثا ہے عطار کی روایت میں مسح رأساً مطلقاً ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ ابوسلمہ کی روایت میں تسلی رطلین کو مجملاً ذکر کیا ہے، اور عطار کی روایت میں دونوں کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، اور چوتھا فرق یہ ہے کہ عطار کی روایت میں تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من قوضاً مثل وضوئی هذا ان ابوسلمہ کی روایت میں یہ نہیں ہے، بلکہ اس کے بجائے من قوضاً دون هذا کففاً ہے، اور پانچواں فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میں شومی مرتکتین ان مذکور تھا اس دوسری روایت میں یہ نہیں ہے، یہ وہ پانچ فرق ہیں جو مصنف نے خود ان دونوں روایتوں کے درمیان بیان فرمائے ہیں۔

حدثنا محمد بن داؤد ان قولنا فاتی بیضاۃ یہ حدیث عثمان کا تیسرا طریق ہے، اس میں حضرت عثمان کے شاگرد بدل گئے پہلی روایت میں حمران تھے، اس میں ان کے بجائے ابن ابی ملیکہ ہیں، جن کا نام عبداللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیکہ ہے، یہ نسبت الی الجده ہے، بیضاۃ یعنی وہ برتن جس میں وضو کے بقدر پانی ہو۔

قولنا فاصفا علی یدک الیہنی یعنی بائیں ہاتھ سے اس برتن کو جھکا کر دائیں ہاتھ پر پانی ڈالنا اس کا مقتضی یہ ہے کہ مار وضو کا برتن متوضی کی بائیں جانب ہونا چاہئے، ابن رسلان لکھتے ہیں کہ اگر وضو کا برتن چھوٹا ہو جس کو ہاتھ سے جھکا سکتے ہوں تو برتن کو بائیں طرف رکھا جائے تاکہ غسل یدین میں ابتداء بائیں ہو سکے اور اگر پانی بڑی چیز میں ہے جس کو ہاتھ سے جھکا نہیں سکتے تو پھر وہ متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہئے تاکہ دائیں ہاتھ کو پہلے اس کے اندر دھو کر پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال سکے، قولنا فاصفا واذنیہ اس حدیث میں مسح اذنین مذکور ہے پہلی حدیث میں مذکور نہ تھا، غالباً وہ راوی کا اختصار ہوگا، حدیث تو دونوں حضرت عثمان ہی کی ہیں، لیکن اس کے طرق مختلف ہیں، ایک حدیث کو متعدد طرق سے اس لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مضمون یا الفاظ میں اگر رواۃ کا اختلاف ہو تو وہ سلنے آجائے۔

مسح اذنین میں مسائل خلا فیہ | مسح اذنین میں چار بخشیں اختلافی ہیں، اول وظیفۃ اذنین کیا ہے، مسح یا غسل، ثانی واجب ہے یا سنت، ثالث مسح اذنین کے لئے تجدید مار مسنون ہے یا نہیں، رابع اذنین مستقل عضو ہیں یا جزر اس میں۔

بحث اول، ائمہ اربعہ کے نزدیک وظیفۃ اذنین مسح ہے، اور داؤد ظاہری و امام زہری کے نزدیک ان کا وظیفہ غسل ہے، اور شعبی اور حسن بن صالح کے نزدیک اذنین کا حکم غسل اور مسح دونوں ہے، ماقبل من الاذنین یعنی کانوں کا وہ حصہ جو چہرہ کی طرف ہے (جس کو باطن اذنین بھی کہتے ہیں) اس کا غسل ہوگا غسل وجہ کے ساتھ، اور ما ادبر من الاذنین کا مسح ہوگا مسح اذنین کے ساتھ، اور چوتھا قول اس میں اسحق بن راہویہ کہ ہے وہ یہ کہتے ہیں

کہ اذین کا حکم ہے تو مسح ہی، لیکن ما قبل من الاذین کا مسح غسل وجہ کے ساتھ اور ما دبر من الاذین کا مسح سر رأس کے ساتھ ہوگا۔

بحث ثانی، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح اذین سنت ہے، اور امام احمد کے نزدیک واجب ہے، بحث ثالث، امام شافعی، امام مالک، امام احمد متینوں کے نزدیک مسح اذین کے لئے تجدید مہر مسنون ہے، اور حنفیہ کے یہاں مسنون یہ ہے کہ مسح اذین ہمارا اس ہو، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح اذین کے لئے تجدید مہر ثابت نہیں ہے، اسی طرح اس باب کی آخری حدیث الاذنان من الرأس ہماری دلیل ہے، اور وہ حضرات اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا ثابت نہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اس حدیث کے ذیل میں آخر باب میں آئے گی، اور بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ الاذنان من الرأس کا مطلب یہ ہے کہ انہما ممسوحان لا مفسولان، یعنی سر کی طرح کان بھی اعضاء ممسوحہ میں سے ہیں اور یہ مطلب نہیں کہ یہ سر کا جزو ہیں لہذا تجدید مہر کی ضرورت نہیں، (قال ابن عبد البر فی الکافی) نیز حدیث تکفیر الوضوء بھی حنفیہ کی دلیل ہے سوال یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں تجدید مہر مستحب بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ہمارے فقہاء کا اختلاف ہے، مراقی الفلاح میں تو مستحب لکھا ہے اور فتح القدیر میں لایستحب لکھا ہے اور یہی علامہ شامیؒ کی بھی تحقیق ہے اور یہی حضرت گنگوہیؒ کی رائے ہے، چنانچہ کوکب میں اس کو لا بأس بہ لکھا ہے بحث رابع، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک الاذنان من الرأس، اور امام شافعی کے نزدیک عضوان مستقلان

۱۔ امام شافعی کا یہ مسلک متن ابوشجاع اور اس کی شرح اور انوار ساطعہ ص ۱۵۱ میں اسی طرح لکھا ہے، اور امام مالک کا یہ مسلک انوار ساطعہ ص ۱۵۱ ارشاد السالک اور کتاب الکافی ص ۱۵۱ لابن عبد البر میں لکھا ہے اور امام احمد کا یہ مذہب لروض المربع اور انوار ساطعہ ص ۲۴۲ میں لکھا ہے۔

۲۔ لیکن متن ابوشجاع کے حاشیہ میں بحوالہ حاکم ایک حدیث نقل کی ہے جس میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح اذین کے لئے مہر تجدید لیا، ونصاً هكذا روی الحاكم من حدیث عبد الله بن مزید فی صفة وضوءه صلی اللہ علیہ وسلم انما قوضا ومسح اذنیہ بماء غیر الماء الذی مسح به الرأس قال العاظم الذہبی صحیح

۳۔ جانتا چاہئے کہ جس طرح صاحب مراقی الفلاح نے مسح اذین کے لئے تجدید مہر کو مستحب لکھا ہے اسی طرح صاحب درختار کے کلام سے بھی استحباب مفہوم ہوتا ہے لیکن علامہ شامیؒ نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ متون احناف میں مسح اذین ہمارا رأس کے سنت ہونے کی تصریح ہے اور یہی انہوں نے صاحب ہدایہ اور صاحب البدائع سے بھی نقل کیا ہے اور پھر آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ سنت عدم تجدید ہے تو پھر تجدید مہر کو مستحب کہے کہہ سکتے ہیں، خلاف سنت (بقیہ ص ۱۵۸)

۴۔ چنانچہ امام شامیؒ نے اس پر باب باندھا ہے باب مسح الاذین مع الرأس وما یستدل به علی انہما من الرأس

اور داؤد ظاہری و امام زہریؒ کے نزدیک الاذن من الوجه یعنی اذین چہرہ کا جزر ہیں :-
 امام شافعیؒ دسیل میں یہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسج اذین کے لئے نیا پانی لیا، لہذا وہ
 مستقل عضو ہوئے اور حدیث الاذن من الراس کو مرفوعاً ثابت نہیں مانتے کہتے ہیں کہ موقوف ہے، جیسا کہ اس کی
 تفصیل اس باب کی آخری حدیث کے ذیل میں آئے گی، اور امام مالکؒ و احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ جزر راس ہیں،
 لیکن تجدید مار سج اذین کے لئے اس لئے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور داؤد ظاہری و امام
 زہریؒ دسیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدہ میں یہ دعاء ثابت ہے سجد وجہی
 للذی خلقنی و شق سمعی و بصری اس حدیث میں مسج اور بصر و نون کی اضافت وجہ کی طرف کی گئی ہے،
 لہذا مسج و بصر چہرہ کا جزر ہوئے (کنز افی المنہل)

قولہ بغسل بطونہما و ظہورہما یہاں پر غسل سے مراد مسج ہے، اس لئے کہ یہ جملہ تفسیر ہے مسج
 برأس و اذنیہ کی، اور غسل کا اطلاق مسج پر ثابت ہے، لہذا داؤد ظاہری و امام زہریؒ اس نقطہ سے اپنے
 مسلک پر استدلال نہیں کر سکتے، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ان دونوں کے یہاں غسل اذین تو چہرہ کے ساتھ
 ہوتا ہے نہ کہ مسج راس کے وقت، اور یہاں ذکر چل رہا ہے مسج راس کا۔

تشلیت مسج سے متعلق امام ابو داؤد کی رائے | قال ابو داؤد احادیث عثمان بن عفانؓ کہ یونکہ ما قبل
 میں حدیث عثمان کے ایک طریق میں ومعہ دأشہ
 ثلاثاً آیا تھا، اس لئے یہاں مصنفؒ اس پر تنبیہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی جتنی صحیح احادیث و ضوئ کے
 بارے میں مروی ہیں، وہ سب اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مسج راس ایک مرتبہ ہے لہذا حضرت عثمانؓ کی
 جس حدیث میں اس کے خلاف ہو گا وہ غیر صحیح ہوگی۔

قولہ فانہم ذکرُوا الوضوء الخ یہاں سے مصنفؒ اپنے دعوے کو ثابت کر رہے ہیں، مصنفؒ کا دعویٰ
 یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کی تمام احادیث صحیحہ تو حید مسج پر دال ہیں، اب یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے؟
 جب کہ ان کی اکثر احادیث مسج راس کے بارے میں مطلق ہیں، فرقہ کی ان میں قید نہیں جواب، یہ اس
 لئے کہ جب راوی بقیہ اعضاء کے ساتھ بالتفصیل ثلاثاً ثلاثاً کہہ رہا ہے اور جب وہ مسج راس پر پہنچتا
 ہے تو صرف مسج راس کہتا ہے سوا کہ مسج راس بھی تین بار ہوتا تو راوی یہاں بھی ثلاثاً کہتا السکوت
 فی محل البیان یعنی الجمر اس سے معلوم ہوا مسج راس ایک بار ہے۔

(بیروکذا) کام مستحب کیسے ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے کہ ہمارے حضرت گنگوئیؒ نے اس کو صرف مباح لکھا ہے۔

تنبیہ :- حضرت عثمانؓ کی ایک گزشتہ روایت اور ایک آئندہ آنوالی روایت میں مسح ثلاثہ ثلاثا کی تصریح ہے، اس بنا پر بعض شراح حدیث کو مصنفؒ کے اس دعوے پر قوی اشکال ہے، پھر اس اشکال کا انھوں نے خود ہی جواب دیا وہ یہ کہ مصنفؒ کی مراد کھانا سے اکتڑھا ہے وللا کثر حکم الکل، حافظ نے ایک دوسرا جواب دیا کہ مصنفؒ کی مراد تمام احادیث سے ان دو طریق کے علاوہ ہے، یہ دونوں طریق مستثنیٰ ہیں حضرت سہارنپوری بذیل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے دعوے پر یہ اشکال اس وقت مجھ تھا جب یہ دونوں طریق مجھ ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ ہر طریق میں ایک راوی ضعیف موجود ہے، ایک میں عبدالرحمن بن وردان اور دوسرے میں عامر بن شقیق، فلا اشکال غرضیکہ یہ اشکال اس وقت مجھ تھا جب یا تو مصنفؒ کا دعویٰ عام ہوتا صحاح کی قید اس میں نہوتی یا پھر یہ دونوں روایتیں فی نفسہ صحیح ہوتیں۔

حدثنا ہارون بن عبد اللہ الخ قوالہ ومسح ثلاثہ ثلاثا اس پر کلام ابھی گذر چکا ہے قال ابو داؤد رواہ وکیع عن اسوئیل قال توضع ثلاثا فقط مصنفؒ کی غرض اس سے لفظ مذکور یعنی مسح رأس ثلاثا ثلاثا کی تضعیف ہے، اور وہ اس طرح کے لفظ مذکور کو اسرائیل سے نقل کرنے والے اس سند میں یحییٰ بن آدم ہیں، مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ اس حدیث کو وکیع نے اسرائیل سے یحییٰ بن آدم کے خلاف نقل کیا، وکیع کی روایت میں لفظ مذکور نہیں ہے بلکہ وہ روایت مجمل ہے، اس میں صرف توضع ثلاثا ہے اور وکیع کی روایت یحییٰ کی روایت سے رائج ہے کیونکہ وکیع یحییٰ سے اقویٰ ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ یحییٰ کی روایت عثمانؓ کی احادیثؓ مجھ کے خلاف ہے، جیسا کہ مصنفؒ پہلے فرما چکے ہیں، ہماری اس تشریح سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ لفظ متن میں قسط سکون طاء کے ساتھ ہے بمعنی فقط، اور تشدید طاء کے ساتھ نہیں ہے، جیسا کہ کتاب میں لکھا ہے یہ کتاب کی غلطی ہے۔

مسند علیؓ | حدثنا مسدد الخ اب تک حضرت عثمانؓ کی روایات چل رہی تھیں، اب یہاں سے حضرت علیؓ کی روایات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، مصنفؒ نے حدیث عثمانؓ کی طرح حدیث علیؓ کو بھی متعدد طرق سے ذکر فرمایا ہے، یہ ہم شروع میں کہہ چکے ہیں کہ اس باب میں مصنفؒ نے نو صحابہ کی روایات کی تخریج کی ہے، اور وہ یہ ہیں، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن زید بن عاصمؓ، مقدم بن معدیکربؓ، معاویہ بن ابی سفیانؓ، ربیعہ بنت معوذ بن عفرارؓ، جندطلحہؓ، عبداللہ بن عباسؓ، ابوالامرہؓ، چونکہ وضو کے اکثر مسائل مع اختلافات اور دلائل سب گذر گئے ہیں اس لئے اب آگے مصنفؒ کا طرز عمل یہ ہے کہ جن جن صحابہ کی روایات کو لینا ہے ان میں سے ہر ایک کو پورا نہیں ذکر کیا بلکہ جس حدیث میں جو نئی سی بات آئی خاص طور سے اس کو لیا، لہذا اب ہم بھی آئندہ روایات میں جو بات قابل کلام ہوگی اسی کو لیں گے۔

قولہ عن عبد خیر یہ مخفی میں سے ہیں جنہوں نے اسلام اور جاہلیت دونوں کا زمانہ پایا، لیکن اسلام حضور کے وصال کے بعد لائے، ایسے ہی شخص کو مخفی کہاجاتا ہے، حضرت علیؑ کے شاگردوں میں سے ہیں، انہوں نے کافی عمر پائی، بذل میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے ان سے دریافت کیا کمراتی علیؑ آپ کی عمر کیا ہے؟ انہوں نے کہا عشرون ومائۃ سنت یعنی ایک سو بیس سال، امام ترمذیؒ نے حضرت علیؑ کی حدیث عبد خیر اور ابو حنیہ دو طریق سے ذکر کی ہے، اور امام ابو داؤدؒ نے اس کو عبد خیر، ابو حنیہ، زر بن حبیش عبد الرحمن بن ابی یعلیٰ اور ابن عباسؓ پانچ طرق سے ذکر کی ہے۔

قولہ وقد صلی یہ نماز صبح کی نماز تھی جیسا کہ اگلی روایت میں آ رہا ہے، یہ واقعہ مقام رحبہ کا ہے، جو کوفہ میں ایک محلے کا نام ہے، حضرت علیؑ کا دار الخلافہ کوفہ تھا، وہیں کا یہ واقعہ ہے۔

روایت کا مفہوم یہ ہے کہ عبد خیر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت صحابہ کرام میں تعلیم وضو کا اہتمام | علیؑ صبح کی نماز سے فارغ ہو کر ہمارے پاس یعنی ہمارے محلے میں

تشریف لائے اور ہم لوگوں سے وضو کا پانی منگایا، ہم نے دل میں سوچا کہ یہ وضو کا پانی کیا کریں گے نماز تو پڑھ چکے ہیں مایہ دید الا لیعلمنا یعنی معلوم ہوتا ہے کہ مقصود وضو کرنا نہیں ہے بلکہ وضو کا طریقہ تعلیم کرنا ہے، پنانچہ ایک بیتن میں وضو کا پانی لایا گیا، اور اس کے علاوہ وضو کے غسل کے لئے ایک طشت لایا گیا، پھر آگے حضرت علیؑ کے وضو کرنے کی تفصیل مذکور ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام کے یہاں وضو کی تعلیم اور لوگوں کو اس کا طریقہ سمجھانے کا خاص اہتمام تھا، ہم لوگ اس کو معمولی چیز سمجھتے ہیں، ہمارے یہاں بہت سے طلبہ کا حال یہ ہے کہ وہ فقہ کی ادبخی کتابیں حتیٰ کہ مشکوٰۃ اور دورہ حدیث سب پڑھ لیتے ہیں اس کے باوجود ان کو وضو کا صحیح اور سنون طریقہ نہیں آتا، طلبہ کو اپنے اساتذہ سے وضو کا طریقہ سیکھنا چاہئے، ابو داؤد باب غسل الجنابۃ میں ایک روایت آئے گی جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب غسل جنابت کرتے تو غسل یدین سات بار کرتے، ان کے شاگرد شعبہ بن دینار کہتے ہیں ایک مرتبہ وہ ہاتھ دھو رہے تھے میں بھی سامنے بیٹھا تھا دھونے کی تعداد بھول گئے، مجھ سے پوچھا کہ میں نے کئے مرتبہ دھویا؟ میں نے کہا لا ادرک وہ فرمانے لگے لا ام لک وما منعک ان تدری یعنی تیرا اس ہو کیوں نہیں معلوم، حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ شاگرد جو اساتذہ کی خدمت میں رہتے ہیں وہ اسی لئے تو کہ ان سے مسائل کی باتیں سیکھیں، دین حاصل کریں، محض خدمت تھوڑی مقصود ہے، اس وقت میں بھی یہی کہہ رہا ہوں کہ چھوٹوں کو بڑوں سے، شاگردوں کو اساتذہ سے یہ سب چیزیں سیکھنی چاہئیں، ہر کام سیکھنے ہی سے آتا ہے۔

قولہ مضغض ونثر من الکف الذی یاخذ فیہ اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مضغض اور استنثار ایک ہی ہاتھ سے کیا، حالانکہ مضغض دائیں ہاتھ سے اور استنثار بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں پر نثر سے مراد استنشاق ہے، اس کے دو قرینے ہیں، ایک یہ کہ مضغض کے بعد استنشاق ہی ہوتا ہے نہ کہ استنثار، دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یہاں پر ہے من الکف اور کف سے استنشاق ہوتا ہے نہ کہ استنثار تو اطراف اصابع سے ہوتا ہے، نیز پہلے گذر چکا کہ ابن قتیبہ وغیرہ کے نزدیک استنثار استنشاق ہی کے معنی میں ہے،

حدثنا الحسن بن علی الخ قولہ ثوساق قریبنا من حدیث ابی عوانہ ساق کی ضمیر زائدہ کی طرف راجع ہے دراصل اس حدیث کا مدار خالد بن علقمہ پر ہے، پھر علقمہ کے متعدد تلامذہ ہیں، پہلے ابو عوانہ آئے تھے، اور یہاں پر ان کے شاگرد زائدہ ہیں مصنف فرما رہے ہیں زائدہ راوی نے حدیث اسی طرح بیان کی جس طرح ابو عوانہ نے کی تھی۔

حدثنا محمد بن المثنی الخ قولہ قال ناشعبتہ قال سمعت مالک بن عوف علفطہ، شعبہ خالد کے تیسرے شاگرد ہیں، مگر ان سے غلطی یہ ہوئی کہ انھوں نے اپنے استاذ کا نام بجائے خالد بن علقمہ کے مالک بن عوفطہ بیان کیا، شعبہ کی یہ روایت نسائی میں بھی اسی طرح ہے، امام نسائی نے اپنی عادت سترمہ کے مطابق فرمایا قال ابو عبد الرحمن هذا خطأ والصواب خالد بن علقمہ، اور امام ترمذی نے بھی جامع ترمذی میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے اور انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابو عوانہ جو خالد کے دوسرے شاگرد ہیں، ان سے یہ لفظ دونوں طرح مروی ہے عن خالد بن علقمہ بھی اور عن مالک بن عوفطہ بھی، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں لکھا ہے ابو عوانہ مشروع میں اپنے استاذ کا نام صحیح ذکر کیا کرتے تھے، یعنی خالد بن علقمہ، پھر جب کسی نے ان سے یہ کہا کہ شعبہ تو بجائے اس کے مالک بن عوفطہ کہتے ہیں تو انھوں نے شعبہ کے اتباع میں مالک بن عوفطہ کہنا شروع کر دیا، اور یہ کہا شعبتہ اعلو منی، ابو داؤد کی اس روایت میں ابو عوانہ

لے یہاں پر شیخ احمد محمد شاہ نے حاشیہ ترمذی میں ایک قوی اشکال کیا ہے وہ یہ کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آدمی کو اپنے استاذ کا بھی صحیح نام یاد نہ ہو یہ تو شدید قسم کی غفلت ہے جو شعبہ جیسے راوی حدیث بلکہ امام حدیث سے مستعد ہے لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ مالک بن عوفطہ کوئی اور دوسرے راوی ہوں جن سے شعبہ روایت کرتے ہیں، احقر کہتا ہے کہ ان کا اشکال تو اپنی جگہ صحیح ہے لیکن تمام محدثین و ہم شعبہ پر متفق ہیں، نیز مالک بن عوفطہ نام کا کوئی راوی کتب اسامہ رجال میں ملتا بھی نہیں۔ والله اعلم بالصواب۔

نے اپنے استاد کا نام مجھ ذکر کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے رجوع سے رجوع کر لیا۔

قال رأيت علياً ابى بكرى فقعده عليه، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کرسی کا رواج صحابہ ہی کے زمانے سے ہے، بلکہ مسلم شریف کی ایک روایت میں جو کتاب الجمعہ میں ہے اس میں حضور کے کرسی پر بیٹھنے کی تصریح ہے فاتی بکری، حسب قواشہ، حدیداً، فقعد علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک کرسی لائی گئی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بیٹھ گئے، راوی کہتے ہیں میں گمان کرتا ہوں کہ اس کے پائے لوہے کے تھے، اور اس پر یہ بھی تصریح کیجا سکتی ہے کہ کرسی کا استعمال زہد کے خلاف نہیں ہے، اور پھر کرسی کا ثبوت تو خود قرآن کریم میں بھی ہے وسع کرسیہ السموات والارض (الایۃ)

قولہ ثم تمضمض مع الاستنشاق بماء واحد اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق کے درمیان وصل سمجھ میں آرہا ہے، شافعیہ کے یہاں تو یہی اولیٰ ہے خفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضرت علیؓ کی وہی حدیث ہے جو اوپر سے ذکر ہوتی چلی آرہی ہے، پہلے طرق میں سے کسی طریق میں اس طرح وارد نہیں ہوا، صرف شعبہ کے طریق میں اس طرح ہے، اور ابھی معلوم ہوا کہ شعبہ سے یہاں ایک اور بھی خطا ہوئی ہے، پس اس کا ثبوت بھی بس ایسا ہی ہے، اکثر رواۃ نے جس طرح نقل کیا ہے اس کو اس پر ترجیح ہوگی، لہذا یہ لفظ شاذ اور مرجوح ہوا، اور اگر صحیح مان لیا جائے تو بیان جواز پر محمول ہو سکتا ہے۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ قال قولہ ومسح رأسہ حتی

لفظ حدیث حتی لما یقطر کی شرح

لما یقطر یعنی آپ اپنے سر کا مسح (بار بار) کرتے رہے یہاں

تک کہ (قریب تھا کہ پانی ٹپکے) مگر نہیں ٹپکا، اس عبارت کا ہم نے جو ترجمہ کیا ہے اول تو اس لئے کہ حتی غایت کے لئے آتا ہے اور غایت وہاں ذکر کیجاتی ہے جہاں پر امتداد ہو، دوسرے اس لئے کہ مسح کا استعمال ایسی شئی کی نفی میں کیا جاتا ہے جو متوقع الحصول ہو، یہ مطلب تو وہ ہے جو ظاہر الفاظ کے مطابق اور متبادر الی الذہن ہے۔

لیکن چونکہ احادیث مجھ سے توحید مسح ثابت ہوتا ہے نہ کہ تثلیث، اس لئے اس عبارت کی تاویل کیجا سیکے کہ حتی بمعنی تا اور لما بمعنی لم ہے ای مسح رأسہ فلما یقطر اور نفی تقاطر اس بات پر دال ہوگی کہ مسح خفیف طریقہ سے کیا، چنانچہ پانی کا کوئی قطرہ نہیں ٹپکا، اور اگر مسح مبالغہ اور تکرار کے ساتھ کیا جائے خصوصاً بمیابہ بدیرۃ جس کے شافعیہ قائل ہیں تو اس صورت میں تقاطر کا قوی امکان ہے افادہ استاذنا مولانا محمد اسماعیل رحمہ اللہ

لہ قال الحافظ فی التقریب فی ترجمہ خالد بن علقمہ وکان شعبہ بہم فی اسمہ داسم ایہ فیقول مالک بن عرقطہ ورجع ابو عوانہ الیہ ثم رجع عنہ

مضمون حدیث اور اس میں بعض اشکال و جواب

حدثنا عبد العزيز بن يحيى الحراني
قوله وقد اهرق الماء یعنی حضرت

ابن عباسؓ فرماتے ہیں ایک بار حضرت علیؓ میرے پاس تشریف لائے اور اسی وقت پیشاب سے فارغ ہوئے تھے، اور آنے کے بعد وضو کا پانی منگایا، پس ہم ایک برتن میں ان کے پاس پانی لائے، حضرت علیؓ نے ابن عباسؓ سے فرمایا کہ میں تم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو جیسا وضو کر کے نہ دکھاؤں، انھوں نے عرض کیا ضرور۔

ہمارا پردہ اشکال ہیں، ایک تو یہ کہ اس حدیث میں پیشاب پر پانی کا اطلاق کیا گیا ہے، حالانکہ طہرائی کی ایک روایت میں ہے، لا يقول احدكم اهرق الماء ولكن يقول ابول یعنی کوئی شخص پیشاب کے لئے اهرق الماء انشاء کا لفظ نہ استعمال کرے بلکہ صاف کہے ابول، اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث الباب صحیح ہے اور طہرائی کی مذکورہ بالا حدیث ضعیف ہے، بلکہ شراح نے تو یہ لکھا ہے کہ یہ کنایہ ہے بول سے، پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پیشاب وغیرہ کو بطریق کنایہ ذکر کرنا ادلی ہے، قلت وهذا كما يقال ما خرج من السيلين۔

دوسرا اشکال یہاں پر یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا ابن عباسؓ سے یہ فرمانا کہ کیا میں تمہیں حضور کے وضو جیسا وضو کر کے نہ دکھاؤں، اور پھر ابن عباسؓ کا اس پر یہ فرمانا کہ ہاں! ضرور دکھائیے، کیا ابن عباسؓ نے براہ راست حضور کو کبھی وضو کرتے نہیں دیکھا تھا، ظاہر ہے سینکڑوں دفعہ دیکھا ہوگا، اور صرف وضو ہی کیا انھوں نے تو ایک مرتبہ ساری رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گزاری اور آپ کی عبادت کے معمولات رات بھر جاگ کر دیکھے، جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی مراد یہ تھی کہ میں تم کو حضور کی ایسی وضو کر کے نہ دکھاؤں جو نئی طرح کی ہو اور تم نے کبھی نہ دیکھی ہوگی، اس پر انھوں نے فرمایا کہ ہاں! دکھائیے، چنانچہ آگے چل کر حضرت علیؓ نے وضو کا جو طریقہ بیان کیا ہے وہ بہت اذکار تھا، اس میں بہت سی باتیں مشہور روایات کے خلاف ہیں۔

قوله فغضب جها على وجهه یعنی حضرت علیؓ نے دونوں ہاتھ میں پانی لے کر اس کو چہرہ پر مارا، جس کو چپکے مارنا کہتے ہیں، اس میں اشکال کی بات یہ ہے کہ وضو میں چہرہ پر زور سے پانی ڈالنا جس کو لطم کہتے ہیں خلاف ادب ہے جیسا کہ فقہار نے لکھا ہے، سو اس کا کیا جواب ہے؟ اور حد تو یہ ہے کہ ابن حبان جیسے محدث نے اس حدیث پر اسی لفظ کی وجہ سے ترجمہ قائم کر دیا باب استحباب صك الوجه بالماء ابھی ہم نے کہا تھا کہ اس حدیث میں بہت سی نئی چیزیں آئیں گی یہ بھی ان ہی میں سے ہے، اب اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ضرب الماء کنایہ ہے صب الماء سے، اور ضرب کے متبادر معنی مراد نہیں، یا یوں کہا جائے کہ یہ لفظ شاذ ہے، معروف اور مشہور روایات کے خلاف ہے لہذا قابل عمل نہیں یا پھر آخری جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے بیان جواز کے لئے گاہے ایسا بھی کیا ہو، صرف خلاف ادب ہی تو ہے حرام نہیں ہر

بات آئی وہ یہ کہ حضرت علیؑ نے غسل وجہ کے ساتھ اپنے دونوں انگوٹھوں کو کانوں کا لقمہ بنایا یعنی جس طرح لقمہ کو مسخ میں داخل کرتے ہیں اسی طرح ابہامین کو اذین میں داخل کیا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ نے اقبال من الاذین کا مسخ غسل وجہ کے ساتھ فرمایا، جیسا کہ اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے جہوور کی جانب سے اس کا جواب بھی یہی ہو گا کہ آپ نے احياناً بیان جواز کے لئے ایسا کیا، ورنہ مسنون طریقہ تو وہی ہے جو ردایات کثیرہ و شبہہ میں آتا ہے علامہ شوکانیؒ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث مسخ اذین کے بارے میں حسن بن صالح اور شعبی کے مسلک کی دلیل ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ ما قبل من الاذین کا وظیفہ غسل ہے اس کو چہرہ کے ساتھ دھویا جاتے، حضرت سہارنپوریؒ نے بدل میں اس کی تردید فرمائی ہے کہ صرف ترانگو ٹھے کانوں میں داخل کرنے سے غسل اذین ثابت نہیں ہوتا، بلکہ مسخ ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حدیث اسحق بن راہویہ کی دلیل ہوئی نہ کہ شعبی و حسن بن صالح کی، مسخ اذین کے اختلافات قریب میں گذر چکے۔

قولہ شہر اخذ بکفہ الیمنی قبضۃ من ماء فصبہا علی ناصیۃ یہ اس حدیث میں ایک تیسری نئی بات آئی وہ یہ کہ حضرت علی نے تین بار غسل وجہ فرمانے کے بعد جو تھی مرتبہ دائیں ہاتھ کی چلو میں پانی لے کر اس کو پیشانی پر رکھ چھوڑا جو آپ کے چہرہ پر اتر آیا، اشکال ظاہر ہے کہ یہ تثلیث غسل پر زیادتی ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

امام بخاریؒ کا اس حدیث پر نقد اور اس پر حضرت کا اشکال

اس کا اور گزشتہ و آئندہ آنے والے سب اشکالات کا ایک مشترک جواب تو یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، چنانچہ مندرجی کہتے ہیں وفیہ مقال امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو اس پر انھوں نے اس حدیث کی تضعیف کی،

۱۰ حضرتؑ نے بذل میں اس حدیث کی تضعیف پر اشکال کیا ہے کہ جب اس حدیث کی سند کے تمام رواۃ ثقات ہیں، تو پھر ضعیف کیوں ہے، حضرتؑ نے بذل میں تضعیف والے جواب کو نہیں اختیار فرمایا بلکہ تاویل کا پہلو اختیار فرمایا ہے، لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ اہل اصول نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ثقاہت رواۃ محدث حدیث کو مستلزم نہیں صحت حدیث کے لئے اور بھی دوسری شرطیں ہیں جن کے مفقود ہونے سے باوجود رجال کے ثقہ ہونے کے حدیث ضعیف ہو سکتی ہے، اس حدیث میں بہت سی باتیں خلاف مہمود اور شاذ ہیں، اس بناء پر اس کو ضعیف کہنا درست ہو گا دلیے بھی حضرات امام بخاری ناقدین فہن میں سے ہیں

دوسرا جواب اس اشکال کا یہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اپنی پیشانی پر جو پانی ڈالا یہ تکمیل وضو کے طور پر نہیں بلکہ یہ تبریداً تھا، یعنی محض چہرہ کو ٹھنڈک پہنچانے کے لئے، اور امام نوویؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ہو سکتا ہے پیشانی کا بالائی حصہ تین بار میں اچھی طرح تر ہوا ہو اس لئے اس کی تکمیل میں آپ نے ایسا کیا، اور بعض نے کہا کہ یہ جو چوتھی مرتبہ آپ نے مقدم راس پر پانی ڈالا تھا یہ اصل ہے، فقہار کے اس قول کی کہ آدمی کو چاہئے کہ چہرہ دھوئے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم راس کا بھی کچھ حصہ دھو لے استیعاب وجہ کے قصد سے

حدیث سے مسح رجليں پر استدلال اور اسکے جوابات | قوله فضرب بها علی رجليهما النعل یعنی حضرت علیؑ نے بغیر جوتے نکالے

پاؤں کو اس طرح دھویا کہ ایک لب پانی پاؤں پر ڈالا اور پھر پاؤں کو ہاتھ سے مل لیا، پھر ایک لب پانی دوسرے پاؤں پر اسی طرح ڈال کر کیا، یہاں پر اشکال یہ ہے کہ ہر ایک پاؤں کو صرف ایک لب پانی سے دھور ہے، پس باوجودیکہ پاؤں جوتے کے اندر ہیں، جوتے سے باہر نہیں نکالا تو ایسی صورت میں غسل قدین کا تحقق کیسے ہو سکتا ہے جب کہ پانی کی مقدار بھی قلیل ہی ہے، اسی لئے بعض نے اس سے مسح قدین پر استدلال کیا ہے، اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، ایک جواب ابھی قریب میں ادھر گزارا کہ حدیث ضعیف ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ غسل رجليں کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ و علیؑ کی روایات مختلف ہیں، بعض سے غسل ثابت ہوتا ہے اور بعض سے مسح، اور حال یہ ہے کہ روایات صحیحہ کثیرہ سے غسل رجليں ثابت ہے، لہذا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے، بعض نے نسخ کا جواب دیا ہے کہ احادیث غسل نے اگر احادیث مسح کو منسوخ کر دیا بعض نے جواب دیا کہ بیشک اس حدیث سے مسح ثابت ہو رہا ہے لیکن مسح قدین پر نہیں تھا بلکہ جورین پر تھا، گو یہاں پر جورین مذکور نہیں لیکن ان کی نفی بھی نہیں ہے

قوله قال قلت وفي النعلين انما اس میں شرح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ سوال وجواب کن دو شخصوں کے درمیان ہے، اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ سوال ابن عباسؓ اور ان کے شاگرد عبید اللہ خولانی کے درمیان ہے عبید اللہ اپنے استاد ابن عباسؓ سے بطور تعجب دریافت کر رہے ہیں کہ کیا انھوں نے باوجود نعلین کے غسل قدین کیا، انھوں نے کہاں ہاں! ایسا ہی کیا، اور یہی سوال وجواب بار بار ہوتا رہا، غالباً منشا تعجب ہے کہ اس سے مسح رجليں کا شبہ ہوتا ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ سوال وجواب حضرت علیؑ و ابن عباسؓ کے درمیان ہے، لیکن اس صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ ایک حدیث باب فی الوضوء مرتین میں آ رہی ہے جس کے راوی خود

ابن عباسؓ ہیں اور اس میں غلغلہ قدین فی الغلغلین موجود ہے تو پھر جزمیہ مضمون کو وہ خود روایت کر رہے ہیں اس پر تعجب کیوں ہو رہا ہے، اس اشکال سے بچنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ احتمال اول کو اختیار کیا جائے اور یا یہ کہا جائے کہ ابن عباسؓ کو اس وقت اس مضمون روایت سے ذہول ہو گیا ہو۔

قول ابو داؤد کی تشریح | قال ابو داؤد وحديث ابن جريج عن شيبته انه مر به في طريقه قال ابو داؤد خصوصيت ركنها في شكل اور مطلق ہے، محتاج توضیح ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے اب تک حضرت علیؓ سے جتنی روایات ذکر کی ہیں ان میں سے کسی طریق میں مسیح برأسہ ثلاثاً مذکور نہیں ہے، اب یہاں سے مصنفؒ یہ فرما رہے ہیں کہ حدیث علیؓ کا ایک طریق اور ہے جواب تک کتاب میں نہیں آیا یعنی طریق ابن جریج اس کو یہاں تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ ابن جریج کا جو طریق ہے وہ مختلف فیہ ہے، ابن جریج کے بعض شاگردوں نے ان سے مسیح برأسہ مرة ذکر کیا ہے، اور یہ شاگرد حجاج بن محمد ہیں، اور ان کے بعض شاگردوں نے ان سے مسیح برأسہ ثلاثاً ذکر کیا اور یہ شاگرد ان کے ابن وہب ہیں، اب مصنفؒ یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ ابن جریج کے ان دو طریق میں حجاج بن محمد کا جو طریق ہے جس میں مسیح برأسہ مرة مذکور ہے یہ حضرت علیؓ کی گزشتہ روایات کے مطابق ہے، کیونکہ اب تک حضرت علیؓ کی جتنی روایات آئی ہیں ان میں بھی توحید مسیح ہی مذکور ہے، لہذا حجاج بن محمد کی روایت راجح ہوگی، ابن وہب کی روایت سے۔

جانتا چاہئے کہ حجاج بن محمد کے طریق میں ابن جریج کے استاد اور ہیں اور ابن وہب کی طریق میں ابن جریج کے استاد دوسرے ہیں حجاج بن محمد کی سند اس طرح ہے عن حجاج بن محمد عن ابن جريج عن شيبته

لہ مصنفؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث مختلف طرق واسانید سے ماقبل میں ذکر فرمائی ہے، لیکن ان میں ابن جریج کے طریق سے کوئی روایت نہیں آئی، نسائی اور بیہقی نے اس کی تخریج کی ہے، مصنفؒ تعلیقاً اس روایت کو یہاں ذکر فرما رہے ہیں لیکن طرق ابن جریج میں ان کے شاگردوں کا اختلاف ہے وہ یہ کہ حجاج بن محمد نے تو ان سے مسیح برأسہ مرة ذکر کیا ہے، اور ابن وہب نے ان سے مسیح برأسہ ثلاثاً ذکر کیا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں چونکہ اب تک جتنی احادیث علیؓ کی بیان ہوئی ہیں سب میں مسیح برأسہ مرة ہے، اس لئے حجاج کی روایت کو ترجیح ہوگی ابن وہب کی روایت پر، لہذا حدیث علیؓ میں صحیح اور راجح مسیح برأسہ مرة ہوا نہ کہ ثلاثاً، جیسا کہ حدیث عثمان میں بھی ایسا ہی ہے کہ صحیح مسیح برأسہ مرة ہی ہے، کما تقدم، انصرح بذلك عن المصنفؒ، اس حاشیہ سے مقصود صرف نرید توضیح مقام ہے، ۱۲۰

عن ابی جعفر عن ابیہ عن جدہ عن علی اور ابن وہب کی اس طرح عن ابن وہب عن ابن جریج عن محمد بن علی بن حسین عن ابیہ عن جدہ عن علی، حجاج کی روایت کی امام نسائی نے تخریج کی ہے اور ابن وہب کی روایت کی یہی نے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، اور ابو داؤد کی حضرت علیؓ کی گزشتہ روایات توحید سج میں حدیث ابن جریج عن شیبہ کے مشابہ ہیں اور حدیث ابن جریج عن محمد بن علی کے مخالف ہیں کیونکہ حدیث ابن جریج عن محمد بن علی میں تثلیث سج مذکور ہے۔

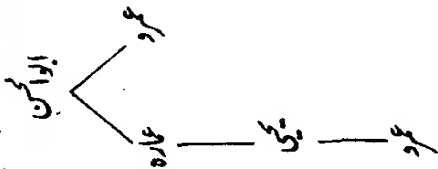
ہماری اس جملہ تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ کے اس کلام میں حدیث ابن جریج عن شیبہ جس کے راوی حجاج بن محمد ہیں وہ مشابہ ہے اور گزشتہ روایات علی مشابہ اور وجہ تشبیہ توحید سج ہے، اور یہ وجہ شبہ حدیث ابن جریج عن محمد علی میں جس کو مصنفؒ نے بعد میں ذکر کیا ہے، انہیں پائی جا رہی ہے اس لئے وہ مرجوح ہے۔

۲ مسانید عبد اللہ بن زید بن عاصمؒ | حدیث ثناء عبد اللہ بن مسلمت یہاں سے عبد اللہ بن زید بن عاصمؒ کی مسانید کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔

عبد اللہ بن زید سے سوال کرنے والے شخص کی تعیین میں اختلافات روایات
قولہ انہ قال لعبد اللہ بن زید وہو جد عمر بن یحییٰ المازنی یعنی عمرو بن یحییٰ روایت کرتے ہیں اپنے باپ یحییٰ سے کہ یحییٰ نے عبد اللہ بن زید سے سوال کیا: سوال آگے مذکور ہے هل تستطيع ان تینی الخ کیا آپ مجھ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو کر کے دکھلا سکتے ہیں۔

ابو داؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ عبد اللہ بن زید سے وضو کا طریقہ معلوم کرنے والے یحییٰ ہیں اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں اس حدیث میں ایک مشہور بحث تو یہ ہے کہ سائل کون ہے؟ اور دوسری بحث یہ ہے کہ وہو جد عمرو بن یحییٰ میں ضمیر کس کی طرف راجع ہے اور عمرو بن یحییٰ کا دادا کس کو کہا جا رہا ہے؟ اول جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت سے تو معلوم ہو رہا ہے کہ سائل یحییٰ ہیں، اور موطا امام محمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحییٰ کے دادا یعنی ابو الحسن ہیں، اور بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحییٰ کے چچا عمرو بن ابی الحسن ہیں، نیز بخاری کی ایک روایت میں انہم جلا قال لعبد اللہ ہے یعنی سائل رجل ہمہم ہے اس کی تعیین نہیں، اس کو سمجھنے کے لئے عمرو بن یحییٰ کا سلسلہ نسب معلوم ہونا

ضروری ہے اور وہ اس طرح ہے۔



حافظ ابن حجر چونکہ شارح بخاری ہیں، اس لئے انھوں نے ان مختلف روایات کے درمیان جمع کرتے ہوئے بخاریؒ کی روایت کو اصل ٹھہرایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان روایات مختلفہ کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایک مجلس جس میں ابو الحسن اور عمرو بن ابی الحسن اور یحییٰ تینوں موجود تھے، اس مجلس میں سے عمرو نے عبداللہ بن زید بن عامرؒ سے سوال کیا، لہذا عمرو کی طرف سوال کی نسبت تو حقیقی ہے، اور ابو الحسن کی طرف اس حیثیت سے ہے کہ وہ مجلس کے بڑے تھے، اور یحییٰ کی طرف نسبت اس وجہ سے کر دی گئی کہ وہ بوقت سوال مجلس میں موجود تھے۔

ابوداؤد کی روایت میں ایک وہم اور اس کی تحقیق و تصحیح | دوسری بحث کی تحقیق یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ

ہو کی ضمیر عبداللہ بن زید کی طرف راجع ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عبداللہ بن زید بن عامر عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں حالانکہ یہ واقع کے بالکل خلاف ہے ان کے دادا تو عمارہ ہیں جیسا کہ نقشہ میں مذکور ہے، نیز معلوم ہونا چاہیے کہ موطا مالک کی روایت کے الفاظ بھی بعینہ اسی طرح ہیں لہذا یہی اشکال وہاں بھی ہوگا، تحقیق اس سلسلہ میں یہ ہے کہ دراصل اس روایت میں کسی راوی سے وہم واقع ہوا ہے، اصل روایت کے الفاظ وہ ہیں جو بخاری شریف میں ہیں ان سراجاً قال لعبد اللہ بن زید وہ جد عمرو بن یحییٰ اس روایت سے اشکال ختم ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ یہاں پر اس روایت میں عبداللہ بن زید صحابی کا کسی سے رشتہ نہیں بیان کیا جا رہا ہے بلکہ سند میں جو رجل مبہم مذکور ہے یعنی سائل اس کی تعیین مقصود ہے کہ وہ رجل سائل عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں، اور سائل کی تحقیق ہمارے یہاں حافظ کے کلام سے پہلے گذر ہی چکی ہے کہ وہ عمرو بن ابی الحسن ہیں، اور عمرو بن ابی الحسن، عمرو بن یحییٰ کے اگرچہ دادا نہیں لیکن دادا کے بھائی تو ہیں جیسا کہ نقشہ سے واضح ہو رہا ہے، فالحمد للہ بخاری کی اس روایت سے صحیح صورتحال معلوم ہو گئی، سند کی مذکورہ بالا تحقیق حضرت نے بذل میں اسی طرح تحریر فرمائی ہے اور ایسے ہی انھیں السامی میں بھی ذکر کی گئی ہے۔

قولہ فاقبل جہما وادبی یعنی دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، اور مسح کے وقت یدین کا اقبال اور ادبار کیا، اقبال کے معنی ہیں توجہ الی القبل یعنی پیچھے سے آگے کی طرف آنا، اور ادبار کے معنی ہیں توجہ

لہ شرح موطا کا خیال یہ ہے کہ یہ وہم خود امام مالکؒ ہی سے ہوا، امام مالکؒ اس سند کے راوی ہیں انھوں نے جب بھی اس روایت کو نقل کیا، اسی طرح کیا، چنانچہ ابوداؤد کی اس روایت کی سند میں بھی امام مالکؒ ہیں اور بعض اکابر محدثین علماء رجال میں سے اس روایت پر اعتماد کرنے کی وجہ سے غلطی میں مبتلا ہوئے چنانچہ انھوں نے ہمو کی ضمیر عبداللہ بن زید ہی کی طرف راجع کیا اور یہ کہا کہ عبداللہ بن زید عمرو بن یحییٰ کے نانا ہیں حالانکہ فی الواقع نہ دادا ہیں نہ نانا۔

الی الذہری یعنی آگے سے پیچھے کی طرف جانا، اور جہاں میں بات تعدیہ کے لئے ہے لہذا ترجمہ ہوگا لائے دونوں ہاتھوں کو آگے کی طرف اور لے گئے دونوں ہاتھوں کو پیچھے کی طرف، اگلے جملہ میں اسی اقبال و ادبار کی ترتیب مذکور ہے۔

قولہ بعد ائبمقدم رأسہ الخ یعنی مسح رأس کی ابتداء سر کے اگلے حصے سے کی، سر کے اگلے حصہ پر دونوں ہاتھ رکھ کر ان کو

کیفیت مسح رأس میں دلیل جمہور

پیچھے کی طرف لے گئے یہ تو ادبار ہوا، ثم ردهما الى المكان الذي بدأ منه، یہ اقبال ہوا، اس حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسح رأس کی ابتداء مقدم رأس سے ہوگی جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے، نیز تفسیر راوی سے معلوم ہوا کہ لفظ اقبل جہاں کو ذکر میں مقدم ہے، لیکن وجود میں وہ مؤخر ہے، اور ادبار اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن وجوداً مقدم ہے، اور اس میں من حیث العربیۃ کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ واو ترتیب کے لئے نہیں آتا اور یہاں اقبال و ادبار کو واو کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، ہم نے شروع میں بیان کیا تھا کہ مسح رأس میں چار بخشیں ہیں ان میں ایک بحث کیفیت مسح کی تھی امام ترمذیؒ نے مسح رأس کی کیفیت کے سلسلہ میں دو باب قائم کئے ایک باب میں مسلک جمہور یعنی بدایۃ بمقدم الرأس کو بیان فرمایا، اور دوسرے باب میں مستقلاً بدایۃ بمؤخر الرأس کو بیان کیا، اور اس دوسرے باب میں انھوں نے ریح بنت معوذ بن غفرانؒ کی روایت ذکر فرمائی جو آگے ابو داؤد میں بھی آرہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسہ مرتین یبدأ بمؤخر رأسہ یہ حدیث ریح، و یصح بن الجراح کے مسلک کی دلیل ہے، اور جمہور کی دلیل عبد اللہ بن زید بن عاصمؒ کی یہ حدیث ہے، امام ترمذیؒ نے فرمایا حدیث عبد اللہ بن زید بن عاصم صحیح، لہذا حدیث ریح جو جمہور کے خلاف ہے وہ مرجوح اور ضعیف ہے، بظاہر وہ روایت غلط فہمی پر مبنی ہے، روایت کے اصل الفاظ اقبل جہا و ادبار تھے، اقبال چونکہ پہلے مذکور ہے اور ادبار بعد میں کسی راوی نے یہ سمجھا ہوگا کہ جس طرح اقبال لفظاً مقدم ہے شاید وجوداً بھی مقدم ہو، اس غلط فہمی کے پیش نظر اس نے روایت اس طرح نقل کی یبدأ بمؤخر رأسہ اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو یوں کہا جائے گا کہ ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی وقت مسح کی ابتداء مؤخر رأس سے فرمائی ہو، بیان جواز کے لئے۔

نیز اس حدیث ریح میں ایک چیز اور قابل اشکال ہے یعنی مسح برأسہ مرتین یہ بھی بظاہر وہی غلط فہمی ہے کہ راوی نے اقبال و ادبار دونوں کو مستقل شمار کر کے مرتین کہہ دیا، حالانکہ اقبال و ادبار سے مقصود تکرار نہیں ہے بلکہ استیعاب رأس مقصود ہے، لہذا اس حدیث میں دو وہم ہوئے۔

حدثنا سعد الخ قولہ فمضمض واستنشق من کف واحدۃ اس میں دو احتمال ہیں، یا تو یہ کہ اس سے مقصود تفصیص کف ہے، یعنی جس ہاتھ سے مضمضہ کیا اسی سے استنشق کیا یعنی کف یعنی بخلاف استنثار کے کہ وہ بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ وحدۃ مار کو بیان کرنا ہے کہ ایک چلو میں پانی لے کر اسی سے

مضمضہ اور استنشاق دونوں کی یعنی وصل بین المضمضۃ والاستنشاق کیا، اور یہ ہمارے یہاں بھی جائز ہے کو خلاف اولیٰ ہے، اس پر تفصیلی کلام باب کی پہلی حدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

مسح رأس کے لئے تجدید مار کی بحث | حدیثنا احمد بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مسح رأسه بماء غير

فضل یدیدہ، یعنی مسح رأس مار جدید سے کیا، ہاتھوں پر پکی ہوئی تری سے نہیں کیا، مسح رأس کے لئے تجدید مار ضروری ہے یا نہیں باب کی حدیث اول میں اختلافات گذر چکے شافعیہ حنابلہ کے یہاں تجدید مار ضروری ہے، حنفیہ کے یہاں ضروری نہیں صرف سنت ہے روایات حدیثیہ دونوں طرح کی ہیں، بعض سے تجدید مار ثابت ہے اور بعض سے نہیں، حنفیہ کے مسلک کے تو ان میں سے کوئی سی بھی خلاف نہیں، کیونکہ ہمارے یہاں دونوں جائز ہیں، لیکن ان میں ایک نوع کی روایات یعنی جن میں تجدید مار نہیں ہے وہ شافعیہ کے خلاف ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تجدید مار والی روایت سے اس بات پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کہ بقیہ تری سے مسح رأس جائز نہیں، کیونکہ اس حدیث سے مسح رأس کے لئے تجدید مار کا صرف ثبوت ہو رہا ہے اور اس کا ضروری و شرط ہونا معلوم نہیں ہو رہا نفس فعل لزوم پر دلالت نہیں کرتا، امام نوویؒ کی یہ بات قاعدہ اور انصاف کی ہے ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تجدید مار والی روایت حنفیہ کے خلاف نہیں۔

جاننا چاہئے کہ حدیث الباب یعنی عبد اللہ بن زید بن عامرؓ کی حدیث کے راوی حبان بن واسع ہیں اور پھر ان سے روایت کرنے والے ایک تو عمرو بن الحارث ہیں جیسا کہ یہاں کتاب میں ہے، اور دوسرے ابن ہبیرہ ہیں امام ترمذیؒ نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں عمرو بن الحارث کی روایت کے الفاظ تو آپ کے سامنے ہیں یعنی بماء غیر فضل یدیدہ، اور ابن ہبیرہ کی روایت کے الفاظ اس طرح ہیں بماء غیر فضل یدیدہ، غبر یعنی بقی ماضی کا صیغہ ہے، اور فضل یدیدہ ماغبر سے بدل واقع ہوا ہے اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے سر کا مسح باقی رہنے والی تری سے کیا، صرف ایک نقطہ کے تسرق سے مضمون برعکس ہو گیا، اب احناف کے لئے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ ہمارے یہاں دونوں طرح جائز ہے لیکن یہ ابن ہبیرہ والی روایت شافعیہ کے خلاف ہے، امام ترمذیؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ عمرو بن الحارث کی روایت صحیح ہے اور ابن ہبیرہ ضعیف ہیں، لیکن جانتا چاہئے کہ ابن ہبیرہ کی روایت کے ہم معنی ایک اور حدیث ابو داؤد میں آگے آرہی ہے یعنی حدیث زینب بنت معوذہؓ جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسه من فضل ماء كان في يده جو حنفیہ کی صریح دلیل ہے، اور جس روایت میں تجدید مار مذکور ہے اول تو وہ ہمارے خلاف نہیں ہم خود سنیت تجدید مار کے قائل ہیں، اور بعض احناف نے اس کے بارے میں کہا کہ تجدید مار والی

روایت اس صورت پر محمول ہے جب ہاتھ پر تری باقی نہ رہی ہو، اور اس کے بالمقابل شافعیہ کی جانب سے امام بیہقی نے فضل مار والی روایت کی توجیہ یہ کی ہے کہ آپ نے مسح راس کے لئے ہاتھ میں پانی لیا، اور پھر اس کو چھوڑ دیا، چھوڑنے کے بعد جو تری ہاتھوں پر باقی رہی اس سے مسح راس فرمایا، سبحان اللہ! جواب ترکی تری،

غسل رجليں میں تشلیث کی قید ہے کہ نہیں؟ | قولہ وغسل رجلیه حتی انتقاہما۔ اب تک روایات میں غسل رجليں کے بارے میں

ثلاثاً کا لفظ آتا رہا، اور یہاں بجائے اس کے حتی انتقاہما کا لفظ وارد ہے یعنی دونوں پاؤں کو دھوتے رہے یہاں تک کہ ان کو بالکل صاف کر دیا، اس سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ غسل رجليں میں تشلیث کی قید نہیں، بلکہ وہاں پر مقصود ارتقاہ ہے جتنی مرتبہ میں بھی حاصل ہو چنانچہ مالکیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے، اور اس لفظ سے بظاہر ان کی تائید ہو رہی ہے لیکن چونکہ اکثر روایات میں ثلاثاً وارد ہوا ہے اس لئے جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے، دوسرا قول مالکیہ کے یہاں بھی جمہور کی طرح ہے

عکسائیدہ مقدم بن معدیکرب | حدثنا احمد بن محمد بن حنبل اب یہاں سے مصنفہ مقدم بن معدیکرب کی مسانید کو بیان کرتے ہیں جو اس باب کی

روایات کے اعتبار سے چوتھے صحابی ہیں قولہ ثم تفضض واستشقق اس حدیث میں مصنفہ واستشقاق غسل وجہ اور یدین کے بعد آیا ہے جو ترتیب مسنون کے خلاف ہے لیکن یہاں پر نسخہ ابوداؤد مختلف ہیں، بعض نسخوں میں یہ حدیث ترتیب مسنون ہی کے مطابق ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، بہر حال اگر ہم اپنے نسخہ کی ترتیب کا اعتبار کریں تو یہ کہا جائے گا کہ یہ روایت شاذ ہے اور روایات شہیرہ صحیحہ کے خلاف ہے، لہذا وہ روایات رائج اور یہ مرجوح ہو گئی اور عمل رائج پر ہوتا ہے نہ کہ مرجوح پر، یا اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گاہے بیان جواز کے لئے ترتیب مسنون کے خلاف کیا ہو، اس لئے کہ اعضاء وضو کے درمیان ترتیب خفیہ اور مالکیہ کے یہاں واجب نہیں، ہاں! البتہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں واجب ہے، وہ حضرات اس کو خلاف مذہب ہونے کی وجہ سے بیان جواز پر محمول نہیں کر سکتے، ان کے یہاں اس حدیث کا مرجوح اور شاذ ہونا متعین ہے۔

ترتیب فی الوضو میں مذاہب ائمہ اور ان کے دلائل | شافعیہ وحنابلہ وجوب ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

ہمیشہ وضو اسی ترتیب سے کی جو احادیث میں مذکور ہے کبھی اس کے خلاف نہیں کیا، اگر یہ ترتیب واجب نہ ہوتی تو

کبھی تو بیان جواز کے لئے اس کو ترک کرتے، جیسا کہ تلمیث صنف سنت ہے، آپ نے بیان جواز کے لئے بسا اوقات اس کو ترک کیا ہے۔

نیز حضور کا ارشاد ہے اَبْدًا بِنَابِدِ اللّٰهِ، گو یہ حدیث کتاب الحج کی ہے لیکن حکم تو عام ہوگا، لہذا جو ترتیب قرآن کریم میں مذکور ہے اس کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

نیز آیت وضو میں اعضاء مضمولة کے پنج میں عضو مسح کو ذکر فرمایا ہے، ایسا نہیں کیا کہ اعضاء مضمولة سب کے سب ایک طرف ذکر کر دیئے ہوں اور عضو مسح کو الگ، تو متجانسین کے درمیان خلاف جنس کو ذکر کرنا یہ کسی خاص نکتہ اور فائدہ کو مقتضی ہے، ورنہ بلا فائدہ و نکتہ کے عرب لوگ متجانسین کے درمیان تفریق نہیں کرتے تفریق المتجانسین لایزال تکبیر العرب الالفائدة، اور فائدہ اور نکتہ یہاں پر وجوب ترتیب کی طرف اشارہ ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ یہ صحیح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو ہمیشہ مرتباً فرمائی ہے، ترتیب کے خلاف کبھی نہیں کیا، لیکن مجرد فعل وجوب پر نہیں دلالت کرتا، اور یہ احادیث میں اعضاء وضو کے درمیان جو لفظ شونہ مذکور ہے (جو ترتیب پر دلالت ہے) وہ راوی کا لفظ ہے حضور کے کلام میں نہیں، تاکہ اس سے ترتیب پر استدلال کیا جائے، بس زائد سے زائد اتنا کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے وضو مرتباً فرمائی اور مجرد فعل وجوب کو مقتضی نہیں ہے، ادل تو یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایک ہی ترتیب سے وضو فرمائی ہے، چنانچہ زیر بحث حدیث اس کے لئے شاید عدل ہے۔

نیز آیت کریمہ میں اعضاء وضو کو کو ایک خاص ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن وہاں پر تعبیر میں حرف واو ہے اعضاء وضو میں سے ایک کا جو دوسرے پر عطف کیا گیا ہے وہ واو کے ذریعہ سے ہے جو کہ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، البتہ فار آیت وضو کے شروع میں لائی گئی ہے اذ اقمتموا فی الصلوة فاغسلوا الایۃ جس کا تعلق مجموع وضو سے ہے، یعنی یہ کہ وضو کا تحقق ارادۃ قیام الی الصلوة کے بعد ہونا چاہئے تو اس فار سے قیام الی الصلوة اور وضو کے درمیان ترتیب استفادہ ہو رہی ہے، آپس میں اعضاء وضو کی ترتیب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

یہی بات تفریق المتجانسین کی تو یہ ضروری نہیں کہ اس کا نکتہ وہی ہو جو آپ فرما رہے ہیں بلکہ اس کا نکتہ ہمارے نزدیک وہ ہے جو علامہ زنجیزی نے بیان کیا و اللہ اعلم وہ یہ کہ مسح راس کو غسل رجليں پر مقدم کرنے میں اشارہ اور تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ غسل رجليں میں پانی کم استعمال کیا جائے، اس لئے کہ عام لوگوں کی عادت ہے کہ وہ پاؤں پر زیادہ پانی بہاتے ہیں، جتنا برتن میں بچ جاتا ہے، سب بلا ضرورت پاؤں پر بہا دیتے ہیں، لہذا آیت کریمہ میں غسل رجليں کو ذکر کرنے سے قبل مسح راس کو ذکر کیا گیا گویا تفصیل مار کی طرف

اشارہ کیا گیا، سچ میں ظاہر ہے کہ پانی بہت ہی کم خرچ ہوتا ہے، الحمد للہ یہاں تک باب کی ان تین چار حدیثوں میں تقریباً تمام مسائل وضو اختلافی وغیرہ اختلافی سب آگے ہیں، ایک دوسرے اور ہمارے ذہن میں آرہے ہیں جن کا یہاں ذکر کر دینا مقام کے مناسب ہے۔

۱۔ نیت، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارت مغربی و کبرئی دونوں میں نیت ضروری اور شرط ہے اور اخلاف کے یہاں صرف سنت یا مستحب ہے، حنفیہ کی دلیل اس سلسلہ میں حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور کے ذیل میں گزر گئی دوبارہ یہاں ذکر کرنے کی حاجت نہیں۔

۲۔ موالاة فی الوضوء، ابھی یاد آیا کہ اس سلسلہ میں تو کتاب میں مستقل باب آرہا ہے جس کا عنوان ہے باب فی تفریق الوضوء لہذا اس پر کلام وہیں ہو جائے گا۔

۳۔ دُک، مالکیہ کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں دُک یعنی امر ارا لید علی الاعضاء واجب ہے علامہ دسوتی مالکیہ شرح البکیر کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ غسل کا تحقق بغیر دُک یعنی امر ارا لید کے ہوتا ہی نہیں، ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں آفاقتہ المار اور غسل، بغیر امر ارا لید کے غسل نہیں کہلاتا بلکہ وہ آفاقتہ المار ہے اور مامور بہ وضو میں غسل ہے نہ کہ آفاقتہ المار، چنانچہ ان کے یہاں اگر کوئی شخص نہریا حوض میں غوطہ لگائے اور دُک نہ کرے تو طہارت حاصل نہوگی بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے یہاں حاصل ہو جائے گی۔

ابن عبد البر نے کتاب الکافی میں اسی قول کو امام مالک کا مذہب مشہور لکھا ہے، اور دوسرا قول انھوں نے امام مالک کا یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی میں غوطہ لگائے اور دیر تک اس میں ٹھہرا رہے تو یہ بھی کافی ہو جائے گا اگرچہ امر ارا لید علی الجسد نہ پایا گیا ہو۔

ائمہ اربعہ کے نزدیک فرائض وضو کی تعداد | صادی حاشیہ جلالین میں آیت وضو کے ذیل میں لکھا ہے کہ فرائض وضو حنفیہ کے یہاں صرف چار ہیں جو آیت وضو میں مذکور ہیں یعنی غسل اعضاء ثلاثہ اور مسح راس اور شافعیہ کے یہاں فرائض وضو کل چھ ہیں، چار تو وہی فرائض قرآنیہ (یعنی جو آیت وضو میں مذکور ہیں) اور دو اس کے علاوہ نیت اور ترتیب، اور مالکیہ کے نزدیک فرائض وضو سات ہیں، الاربعۃ القرآنیہ اور نیت، مولاۃ، دُک (صادی) میں کہتا ہوں کہ حنابلہ کے یہاں بھی سات چیزیں فرض ہیں، مثل مالکیہ کے، فرق یہ ہے کہ مالکیہ کے یہاں ساتوں چیز دُک ہے، حنابلہ کے نزدیک بجائے اس کے ترتیب ہے (کما فی زاد المستقنع للحنابلہ)

حدثننا محمود بن خالد الخزاز قولہ فلتا بلغ مسج رأسہ یعنی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو کرتے کرتے مسجِ راس پر پہنچے تو مسج اس طرح کیا جو آگے مذکور ہے، یہاں پر لفظ مسج مصدر ہے فعل ماضی نہیں، اور منصوب ہے بناء بر مفعولیت کے، اس جملہ میں بندہ کے نزدیک دو احتمال ہیں، اول یہ کہ یہ صحابی راوی حدیث کے الفاظ ہیں، اس صورت میں یہ اصل روایت ہوگی بغیر اختصار کے، جس کو مصنف نے پورا پورا ذکر کر دیا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس جملہ کے قائل مصنف ہیں یعنی مصنف کہہ رہے ہیں کہ مقدم بن معدیکرٹ جب روایت بیان کرتے ہوئے مسجِ راس پر پہنچے تو آگے اس طرح ذکر کیا وضع کفید علی مقدم رأسہ اس مطلب کا مقتضی یہ ہے کہ مصنف نے روایت ذکر کرنے میں اختصار فرمایا، اور حدیث کے شروع کا حصہ ترک کر دیا کیونکہ اس میں کوئی نئی بات نہیں تھی، اور مصنف ان روایات میں صرف ان زیادات کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو شروع کی روایات مفصلہ میں نہیں ہیں، باقی احتمال اول راجح ہے مراجعت الی الکتاب سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

قولہ وضع کفید علی مقدم رأسہ فامروہما حتی یبلغ القفا اسی طرح کا لفظ آگے چل کر بدطلو کی روایت میں بھی آ رہا ہے جس کے لفظ ہیں مسج رأسہ مرۃ واحدة حتی یبلغ القفا وهو اول القفا۔

مسجِ رقبہ میں اختلافِ ائمہ | اس لفظ سے بعض علماء نے مسجِ الرقبہ پر استدلال کیا ہے جو کہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، چنانچہ ابن قدامہ نے معنی میں اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے

مسجِ رقبہ کو مستحب لکھا ہے جو کہ امام احمد کی ایک روایت ہے اور حنفیہ کی کتب میں مسجِ رقبہ کو مستحبات و آداب وضو میں شمار کیا ہے، اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے لیکن امام نووی نے لکھا ہے کہ مسجِ رقبہ بدعت ہے لعنہ ثبت عن ابی شافعی، دوسرے علماء نے امام نووی کا تعقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بغوی اور رویانی جو ائمہ شافعیہ میں سے ہیں، وہ اس کے استحباب کے قائل ہیں، ہاں! البتہ مسجِ الرقبۃ امان من الغل بوم القیامۃ حدیث ضعیف ہے اور امام نووی نے اس کو موضوع کہا ہے، اس مسئلہ پر مولانا عبدالحی لکھنوی کا ایک مستقل رسالہ تحفۃ الطلبة فی مسجِ الرقبۃ کے نام سے ہے، البتہ مسجِ الملقوم کا کوئی قائل نہیں حافظ ابن قیم فرماتے ہیں جیسا کہ منہل میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسجِ عنق میں قطعاً کوئی حدیث ثابت نہیں۔

حدثننا محمود بن خالد یہ مقدم بن معدیکرٹ کی حدیث کا ایک اور طریق ہے، اس کو مصنف اس لئے لائے ہیں کہ اس میں ایک نئی چیز یہ ہے وادخل اصابعہ فی صباخ اذنیہ اصابع کا لفظ گوجع ہے لیکن اس سے مافوق الواحد مراد ہے، چنانچہ ریش بنت متود کی روایت میں آگے آ رہا ہے فادخل اصابعہ فی جعری اذنیہ اور اصبعین سے مراد سبقتیں ہیں جیسا کہ باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً میں آ رہا ہے، حاصل یہ کہ ظاہر اذنین کا مسجِ ابہا میں سے اور باطن اذنین کا مسجِ سبقتیں سے ہونا چاہئے۔

یہاں پر ایک چیز اور ہے جس کو فقہار الگ ذکر کرتے ہیں وہ یہ کہ ایک تو باطن اذین ہے، دوسرے صماخ اذین، شروبح حدیث سے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہو رہا ہے، چنانچہ رُیتح کی روایت میں فادخل اصبعہ فی ثُجری اذنیہ کی شرح حضرت نے بذل میں، اصبعین کی تفسیر سباحتین اور تحریک کی تفسیر مہامین کے ساتھ فرمائی ہے، اور بعض فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ باطن اذین کا مسح سباحتین سے، اور صماخ اذین میں خضر کو داخل کیا جائے۔

۵ مسانید معاویہ | حدثنا مؤمل بن الفضل عن قولہ فلما بلغہ رأسہ مغرت غرقتہ یہ اس باب کے پانچویں صحابی حضرت معاویہ کی حدیث ہے، یعنی حضرت معاویہ جب وضو کر کے کرتے مسح راس پر پہنچے تو انہوں نے ایسا کیا کہ داہنے ہاتھ میں ایک چلو پانی لیا اور پھر اس پانی کو دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ میں لیا اور پھر اس پانی کو سر کے نیچے پر ڈالا، یہاں تک کہ ایک دو قطرہ پانی ٹپکایا مٹکنے کے قریب ہو گیا، پھر اس پانی سے اپنے سر کا بالاستیعاب مسح کر لیا، ظاہر ہے کہ یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی، چلو میں پانی لینا غسل کے لئے ہوتا ہے نہ کہ مسح کے لئے۔

حدیث کی تشریح اور مسئلہ اجزاء الفسل عن المسح پر کلام | حضرت سہارنپوری بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں شرح نے کچھ نہیں لکھا

البتہ حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ بات ملتی ہے کہ غالباً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھبے ایسا اس لئے کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ غسل مسح کے قائم مقام ہو سکتا ہے کہ اگر بجائے مسح کے غسل کر لیا جائے تو وہ جائز ہے اور اس کا عکس یعنی مسح غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، چنانچہ فقہاء نے بھی لکھا ہے کہ اگر کسی کے سر پر بارش کا پانی پڑ جائے تو مسح راس کے لئے کافی ہے خواہ بعد میں سر پر ہاتھ پھیرے یا نہ پھیرے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابن قدامہ ضلی سے نقل کیا ہے کہ حنابلہ کے یہاں اس سلسلہ یعنی اجزاء الفسل عن المسح میں دونوں روایتیں ہیں جواز و عدم جواز لیکن عدم جواز کی روایت اس صورت میں ہے جب امرار الید نہ پایا جائے، اور اگر امرار الید پایا گیا ہو تو پھر غسل کافی ہے اور ابن رسلان نے امام الحرمین سے شافعیہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کے یہاں مسح کی جگہ غسل معتبر ہے لَانِ الْفُسْلُ فَوْقَ الْمَسْحِ، البتہ ان کے یہاں کراہت و عدم کراہت دونوں روایتیں ہیں لیکن اجماع عدم کراہت ہے۔

ایک نادر تحقیق | اس کے بعد جانا چاہئے کہ اس حدیث میں ہے فتلھاھا بيشمالہ یعنی دائیں ہاتھ میں جو پانی لیا تھا اس کو پھر آپ نے بائیں ہاتھ میں لیا اس کے بارے میں بذل میں کچھ لکھا نہیں ہے، البتہ حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے لَمَّا لَازِمًا مَّا رَحِمَہُ اللہ کی اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ پانی کو دائیں

سے بائیں میں الشام راہ نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ دائیں چلو میں پانی لے کر اس کو سر پر رکھنے کے لئے بایاں ہاتھ بھی شامل کر لیا تاکہ پانی ضائع نہ ہو سکے، یہ سب کچھ جو لکھا گیا حضرات شراح کی رائے ہے میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ یہاں پر غسل راس کا تحقق ہی نہیں ہوا جیسا کہ یہ سب حضرات فرما رہے ہیں اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ اتخاذ شمر کی تھی آپ ذوجہ تھے، نیز آپ سر کے بالوں میں تیل بھی کثرت سے استعمال فرماتے تھے تو اب ظاہر ہے کہ سر کے دُہنی (چکنے) بالوں کا صرف ایک چلو پانی سے غسل کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ میرے نزدیک ایک چلو پانی بھی پورا نہ تھا اس لئے کہ دائیں ہاتھ کے پانی کو جب بائیں ہاتھ میں منتقل کیا تو اس انتقال میں ظاہر ہے کہ وہ پانی ایک چلو کے بقدر بھی نہ رہا ہو گا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ تغلیب المار تغلیب مار کے لئے ہو، کیونکہ سر کو دھونا تو مقصود تھا ہی نہیں اس لئے اس ایک چلو پانی کو کم کرنے کے لئے دائیں سے بائیں میں لیا، ہذا معذی۔

حدثنا محمود بن خالد الخ۔ قولہ وغسل رجليه بغیر عدد یہاں پر جار مجرور یعنی بغیر عدد غسل سے متعلق نہیں ورنہ تو مطلب یہ ہو جائے گا کہ غسل رجليں کیا انگنت بار، حالانکہ یہ مراد نہیں، بلکہ یہ جار مجرور قال کے متعلق ہے یعنی راوی نے غسل رجليه مطلقاً کہا بغیر ذکر عدد کے، غسل رجليں کے بعد عدد ذکر نہیں کیا بخلاف دوسرے اعضاء کے اس میں ثلاثاً ثلاثاً کہا، یہ تو مطلب ہوا اس جملہ کا، باقی اس مسئلہ میں اختلاف پہلے گذر چکا کہ مالکیہ کے یہاں فی روایتہ غسل رجليں میں ثلاثت کی قید نہیں، یہ ان کی دلیل ہو سکتی ہے۔

حدثنا مسدد الخ۔ قولہ عن الربیع بنت معوذ

بن عفران یہاں سے مصنف ربيع بنت معوذ بن عفران

علاء مسانید ربيع بنت معوذ بن عفران

کی روایات کو ذکر فرما رہے ہیں۔

ربیع کی جدہ عفران کے کچھ حالات | جانتا چاہئے کہ ربيع کے والد معوذ بھی صحابی ہیں اور عفران معوذ کی والدہ کا نام ہے، یہ نسبت الی الام ہے یہ بھی صحابیہ ہیں اور معوذ کے والد کا نام حارث بن رفاعہ ہے، معوذ مشہور صحابی ہیں، قالین ابو جہل میں ان کا شمار ہے، جنگ بدر میں شہید ہوئے ان کے دوسرے بھائی جن کا نام معاذ ہے وہ بھی قتل ابو جہل میں اپنے بھائی کے ساتھ تھے، یہ عفران بہت مبارک خاتون ہیں، بذل میں لکھا ہے کہ یہ پہلے حارث بن رفاعہ کے نکاح میں تھیں، حارث سے ان کے تین لڑکے پیدا ہوئے معاذ، معوذ، عوف، پھر حارث کے بعد انھوں نے بکیر بن یاسیل سے شادی کی تو چار لڑکے ان سے پیدا ہوئے، یاس، عاتل، خالد، عامر کل سات بیٹے ہو گئے، لکھا ہے کہ یہ ساتوں جنگ بدر میں شریک ہوئے، یہ خصوصیت کسی اور صحابی یا صحابیہ کو حاصل نہیں ہے، معوذ اور عفران سے متعلق یہ سب باتیں اور

حالات فرمنا آگئے ہیں، اس حدیث میں ان دونوں کا کوئی دخل نہیں، اس حدیث کو روایت کرنے والی تو ربیع صحابیہ ہیں۔

میرے والد صاحب فرماتے تھے کہ ایک مرتبہ حضرت جی مولنا محمد الیاس صاحب نور الشہر مدہ نے میرا نام عاقل سنکر فرمایا تھا کہ عاقل کیا ہوتا ہے، عقیل ہونا چاہیے، بظاہر حضرت کا منشا یہ تھا کہ عقیل تو صحابی کا نام ہے جو حضرت علیؓ کے بھائی تھے، تو صحابی کے نام پر نام رکھنا چاہیے، شاید حضرت کے ذہن میں نہو کہ عاقل بھی ایک صحابی کا نام ہے، عاقل بن بکیر بن یلیل اور اگر نسبت الی الام کریں تو عاقل بن عفرار۔

ربیع کی حدیث میں دو ایک باتیں خلاف مہود ہیں اپنا نچہ مضمضہ واستنشق کا ذکر غسل وجہ کے بعد ہے مسج برأسہ مرتین ہے، نیز مسج رأس کی ابتداء مؤخر رأس سے مذکور ہے، اس پر ہم کلام عبداللہ بن زید بن عامرؓ کی روایت کے ذیل میں کر چکے، یہاں اس کے اعادہ کی حاجت نہیں۔

حدثنا اسحق بن اسماعیل النخعی قولہ یغتر بعض مکانی بشہر، یغتر کی فہم سفیان کی طرف راجع ہے، یعنی سفیان نے حدیث کے مضمون میں قدرے تغیر کر دیا، بعینہ وہ مضمون نہیں ذکر کیا جو بشر نے کیا تھا، حدیث ربیع کو مصنفؒ نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے اور سب کا مدار عبداللہ بن محمد بن عقیل پر ہے، چنانچہ پہلی سند میں ان کے شاگرد بشر بن المفضل تھے، اور اس دوسری سند میں سفیان ہیں، اور آگے تیسری سند میں ان کے شاگرد ابن عجلان آرہے ہیں، مصنفؒ کی غرض ابن عقیل کے تلامذہ کی روایات میں جو فرق ہے اس کو بیان کرتاؤ۔

حدثنا قتیبہ بن سعید النخعی قولہ فمسح الراشئ کلمہ من قرون الشعر یہ حدیث ربیع میں ابن عجلان کا طوق ہے اس میں مسج رأس کی ایک نئی شکل مذکور ہے، حضرت عثمانؓ کی حدیث کے ذیل میں مسج رأس کے مباحثہ اربعہ کے ضمن میں ہم اس حدیث کا حوالہ دے چکے ہیں۔

الفاظ متن کی شرح اور صل یہاں پر نسخ مختلف ہیں، ہمارے نسخہ میں ہے من قرون الشعر، اور ایک

نسخہ میں ہے من فرق الشعر اور ایک میں ہے من فوق الشعر ان میں زیادہ صحیح قرن اور فرق کا نسخہ معلوم ہوتا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ مسج رأس کی ابتداء سر کے نیچے سے کی جیسا کہ باب کے شروع میں گذر چکا کہ یہ حسن بھری کا مذہب ہے کہ مسج رأس کی ابتداء وسط رأس سے کی جائے بِمَنْصَبِ الشَّعْرِ میں لام الی کے معنی میں ہے ای الی مَنْصَبِ الشَّعْرِ اور منصب بمعنی محل انصباب، انصباب کے معنی جھکانا یعنی سر کے جس حصہ کے بالوں کا رخ جس طرف کو تھا اسی طرف کو اس حصہ کا مسج کیا، تاکہ بال مسج رأس کی وجہ سے پر آگندہ اور منتشر نہوں۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ سے ایک شخص نے دریافت کیا کہ عورت اور وہ شخص جس کے بال بڑے بڑے ہوں، وہ سچ کیسے کرے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اگر چاہے تو اس طرح کرے جس طرح زینب بنت موزیٰ کی روایت میں آتا ہے، بہر حال سچ کا یہ طریقہ جائز ہے، اور بظاہر بیان جواز ہی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا، دراصل ہمارے دین اور شریعت میں بڑی ہولتیں ہیں، مگر ان ہی ہولتوں کو اختیار کیا جاسکتا ہے جو منقول اور ثابت ہوں اپنی طرف سے نہیں۔

حدثنا قتيبة بن سعيد الخ - قوله وصدغيت واذنيه، صدغ کی دو تفسیریں کی گئی ہیں، ایک مابین الاذن والعین جس کو کنپٹی کہتے ہیں، اور دوسری تفسیر اس کی ہے مابین الاذن والناصیۃ یعنی سر کا وہ حصہ جو کان اور پیشانی کے درمیان ہے، معنی اول کے اعتبار سے صدغ حد وجہ میں داخل ہے، اور معنی ثانی کے اعتبار سے حد وجہ سے خارج اور حد راس میں داخل ہے، نیز صدغ کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہوتا ہے جو اس جگہ آجاتے ہیں یعنی زلف، صدغین کا مسح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیل مسح راس اور اس کے استیعاب کے لئے فرمایا

حدثنا مسدد الخ - قوله ومسح برأسه من فضل ماء كان في يده اس پر بحث عبداللہ بن زید بن عامرؒ کی حدیث کے ذیل میں گذر چکی، جہاں پر آیا تھا ومسح رأسہ بماء غیر فضل یدیدہ

حدثنا محمد بن عيسى الخ - قوله عن جده یہ ساتویں صحابی جد طلحہ کی حدیث شروع ہو رہی ہے، یہ روایت سنداً ضعیف ہے اس لئے کہ لیث بن ابی سلیم ضعیف ہیں، طلحہ بن مصرف کے باپ جن سے وہ روایت کر رہے ہیں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں عن جدہ میں ضمیر طلحہ کی طرف راجع ہے، جد طلحہ کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کعب بن عمرو و قیل عمرو بن کعب اور بعض علماء کو ان کے صحابی ہونے میں کلام ہے۔

قوله حتى بلغ انقذال وهو اول القفا اس سے بعض علماء نے مسح رقبہ کے استحباب پر استدلال کیا ہے جیسا کہ اس پر تفصیلی کلام مقدم بن معدیکرب کی حدیث ۷۱ کے ذیل میں آچکا ہے۔

قال ابو داود سمعت احمد يقول الخ اس حدیث پر جو کلام ہے اس کو مصنف بیان فرما رہے ہیں یہاں پر جو جملہ ہے اس میں ترکیب نحو کی کے اعتبار سے اغلاق ہے، یا یہ کہیے کہ اس میں تعقید لفظی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں تقدم و تاخر ہے، اصل عبارت ایسے ہونی چاہئے تھی قال احمد زعموا ان ابن عيسى كان ينكوه، امام احمدؒ فرماتے ہیں علماء ربوں کہتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ اس حدیث کا انکار کرتے تھے، ویقول آئش هذا یہ لفظ اخی شیع کا مخفف ہے، سفیان بن عیینہ نے اس حدیث پر جو کلام کیا ہے یہ اس کا بیان ہے، ایش هذا میں ہذا کا اشارہ سند کے اس ٹکڑے کی طرف ہے جو آگے خود عبارت میں مذکور ہے یعنی طلحہ بن مصرف من ابیہ عن جدہ،

گویا ابن عیینہ کا اشکال اس سند پر ہے، اب جو حدیث بھی اس سند سے مروی ہوگی اس پر یہ اشکال ہوگا، موجب اشکال اس سند میں کیا امر ہے؟ شرح میں لکھا ہے کہ وہ طلحہ کے والد کا مجہول ہونا ہے جیسا کہ ہم پہلے کہ چکے ہیں کہ طلحہ کے باپ مجہول ہیں، اور ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سفیان بن عیینہ کو جبہ طلحہ کے صحابی ہونے میں تردد ہے، اس کے بعد مصنف نے ابن عباس کی حدیث ذکر کی ہے جس میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔

ع۹ مستند ابو امامہ | حدیثنا سلیمان بن حرب الخ۔ قولہ عن ابی امامہ یہ اس باب کی آخری حدیث ہے جس کے راوی ابو امامہ ہیں اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ ابو امامہ کون ہے؟

اس لئے کہ ابو امامہ دو ہیں ایک ابو امامہ الباہلی جن کا نام صدی بن عجلان ہے، جو بالاتفاق صحابی ہیں، دوسرے ابو امامہ الانصاری جن کا نام سعد بن حنیف ہے، ان کا صحابی ہونا مختلف فیہ ہے، بعض ان کو تابعی کہتے ہیں اور بعض صحابی، یہ حدیث مشکوٰۃ شریف میں بھی ہے، اور مشکوٰۃ کے اخیر میں، الاکمال، کے نام سے ایک رسالہ ملتی ہے جو صاحب مشکوٰۃ ہی کی تصنیف ہے، اس میں انھوں نے مشکوٰۃ میں جتنے رواۃ آئے ہیں سب کا مختصر حوالہ لکھا ہے، غرضیکہ صاحب مشکوٰۃ نے ان کو ابو امامہ الانصاری قرار دیا ہے یعنی سعد بن حنیف ملا علی قاری نے صاحب مشکوٰۃ کی رائے لکھنے کے بعد لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے ابو امامہ الباہلی مراد ہوں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ امام احمد کے نزدیک یہ ابو امامہ الباہلی ہی ہیں اس لئے کہ اس حدیث کو انھوں نے مسند احمد میں ابو امامہ الباہلی کی مسانید میں ذکر فرمایا ہے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ تہذیب التہذیب اور الاصابہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ کامیلان بھی اسی طرف ہے جو امام احمدؒ کی رائے ہے۔

قولہ یصح المأثبات یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی جواب تک کسی حدیث میں نہیں آئی تھی اور سند احمد کی روایت میں ہے یتھ احمد المأثبات، مآث کہتے ہیں گوشہ چشم کو جس میں اکثر میل آجاتا ہے۔ اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم چہرہ دھوتے وقت آنکھوں کے اس حصہ کا بھی تعاد (غیر گیری) فرمایا کرتے تھے، ایسا ہنو کہ وہاں پانی نہ پہنچ سکے، لہذا متوضی کو چاہئے کہ چہرہ دھوتے وقت اس کا خیال رکھے، آنکھوں کو اچھی طرح ملے۔ اسی کے مشابہ ایک لفظ اور آتا ہے یعنی موق، چنانچہ باب المسح علی الغنین میں ایک حدیث آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں ویصح علی عمامتہ وموق، یہاں موقین سے مراد غنین ہیں، موقین غنین کی ایک نوع کا نام ہے

یہ حدیث حنفیہ کا مستدل اور شافعیہ کے خلاف ہے | قولہ قال وقال الاذن من الرأس

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ الاذن من الرأس کس کا قول ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یا صحابی کا؟ بعض علماء نے قال اول کی ضمیر کا مرجع شہر بن حوشب کو قرار دیا ہے اور قال ثانی کا مرجع ابو امامہ کو، اس صورت میں یہ مقولہ ہوگا صحابی کا، اور بعض علماء نے قال اول

کامرجع الو امامہ کو اور قال ثانی کامرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرار دیا ہے، اس صورت میں یہ جملہ مرفوع ہوگا، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ سنن ابن ماجہ کی روایت سے صاف طور سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، میں کہتا ہوں کہ اس میں شک نہیں کہ یہ لفظ مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح مردی ہے، اور بعض رواۃ نے بوقت روایت تردد کا اظہار کیا ہے جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے، اب ترجیح کس کو ہے اس میں علماء مختلف ہیں، علامہ حینیؒ فرماتے ہیں قاعدہ کی بات یہ ہے کہ جب رفع اور وقف میں رواۃ کا اختلاف ہو تو رفع کو ترجیح ہونی چاہئے اس لئے کہ رفع کے پاس زیادتی علم ہے اور یہی رائے ابن دقیق العیدؒ اور منذریؒ کی معلوم ہوتی ہے، لیکن حافظ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ لفظ مدرج ہے چنانچہ وہ التلخیص الجمیر میں لکھتے ہیں وقد ثبت انہ مدرج اور یہی رائے دارقطنیؒ اور ابن العریؒ کی ہے، لکن فی حاشیۃ البذل، جانتا چاہئے کہ اس حدیث کی بنا پر حنفیہ مسیح اذین کے لئے تجدید مام کے قائل نہیں ہیں اور چونکہ حضرت امام شافعیؒ اذین کو عضویں مستطین قرار دیتے اور ان کے لئے تجدید مام کے قائل ہیں وہ اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ جملہ اس حدیث میں مدرج ہے مرفوعاً ثابت نہیں، ان کی طرف سے اس کی ایک اور توجیہ مسیح اذین کے مباحث میں پہلے گذر چکی۔

قولہ قال تیسبۃ عن سنن ابی ربیعۃ، سنن ترکیب میں مبدل منہ اور ابی ربیعہ اس سے بدل واقع ہے، سنن راوی کا نام ہے اور ابی ربیعہ کنیت، لہذا سنن اور ابی ربیعہ دونوں کا مصداق ایک ہی شخص ہوا، نیز سنن کے والد کا نام ربیعہ ہے لہذا ان کو سنن بن ربیعہ بھی کہہ سکتے ہیں، مصنفؒ کے اس سند میں دو استاذ ہیں، سلیمان بن حرب اور قتیبہ بن سعید، مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ میں نے استاد سلیمان نے بوقت روایت عن سنن بن ربیعہ کہا، اور قتیبہ نے عن سنن ابی ربیعہ کہا، ایک صورت میں راوی کے ساتھ اس کے باپ کا نام مذکور ہوا، اور ایک صورت میں بجائے باپ کے نام کے راوی کا نام اور اس کی کنیت مذکور ہوئی، لہذا دونوں لفظوں میں کوئی تعارض نہیں۔

باب صفۃ الموضوع پورا ہو گیا جس میں تقریباً تمام ہی سائل وضوہ اور ان کے اختلافات آگے، فالحمہ للہ علی ذلک۔

باب الموضوع ثلثاً ثلثاً

(۵)

مصنفؒ نے یہاں پر سلسلہ تین باب قائم کئے ہیں پہلا باب الموضوع ثلثاً دوسرا باب فی الموضوع مرتین تیسرا باب الموضوع مرتۃً مرتۃً اسی طرح کے تین باب امام ترمذیؒ نے بھی قائم فرمائے ہیں مگر انھوں نے ایک چوتھا

باب بھی قائم فرمایا ہے باب فی الوضوء مرثی و مرتین وثلاثا یعنی تینوں صورتوں کو ایک ترجمہ میں جمع کر دیا ہے، اس پر اشکال ہوا کہ اس چوتھے باب سے کونسی نئی بات معلوم ہوئی یہ تو پہلے تین کا مجموعہ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کی غرض یہ ہے کہ الگ الگ مختلف روایات سے تین طرح وضو ثابت ہے، اور چوتھے باب سے یہ ثابت کیا کہ بعض روایات ایسی بھی ہیں جن سے یک وقت تینوں صورتیں ایک ہی حدیث سے ثابت ہیں، چنانچہ اس چوتھے باب کے ضمن میں امام ترمذیؒ اسی قسم کی حدیث لائے ہیں، پھر ایک پانچواں باب بھی انھوں نے قائم کیا ہے باب فی من توضأ بعض وضوۃ مرتین وبعضہ ثلاثا یعنی ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا ثابت ہے۔

حدیث اسناد الخ۔ قولہ عن عمر بن عبد بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یہ ایک مشہور سند ہے اور اس پر جو کلام ہے وہ بھی مشہور ہے، سلسلہ نسب ایسے ہے عمر بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، یہ تو متعین ہے کہ ابیہ کی ضمیر عمروؓ کی طرف راجع ہے، لیکن عن جدہ میں اختلاف ہے کہ اس کی ضمیر بھی عمروؓ کی طرف راجع ہے یا شعیب کی طرف؟ جد عمروؓ کا نام محمد ہے اور جد شعیب کا نام عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہے محمد تا بھی ہیں اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ مشہور صحابی ہیں، اگر ضمیر عمروؓ کی طرف راجع مانیں تو روایت مرسل ہوگی، کیونکہ جد عمروؓ یعنی محمد تا بھی ہیں، اور اگر جدہ کی ضمیر شعیب کی طرف راجع مانیں تو اس صورت میں روایت مسند ہوگی صحابی مذکور ہونے کی وجہ سے اور مطلب یہ ہوگا کہ شعیب روایت کرتے ہیں اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے بعض محدثین جیسے ابن حبان اور ابن عدی وغیرہ کو اس سند پر اشکال ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ سند ایک صورت میں مرسل اور ایک صورت میں منقطع ہے، منقطع اس لئے کہ ان کے نزدیک شعیب کا سماع اپنے دادا سے ثابت نہیں ہے، لیکن اکثر محدثین جیسے حضرت امام احمد بن حنبلؒ، علی بن مدینیؒ، اسحق بن راہویہؒ، امام بخاریؒ اور امام نوویؒ اس سند کو حجت مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جدہ کی ضمیر شعیب کی طرف راجع ہے، اور شعیب کا سماع اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے ثابت ہے، لہذا سند منقطع نہیں ہے امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں ثبوت سماع کی تصریح کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں وشعیب قد سمع من جدہ عبداللہ بن عمرو

لے اسی طرح امام ترمذیؒ نے یحیی القطان کی طرف سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی اس سند کو حجت نہیں مانتے، اور یحیی بن معین بھی اسی فہرست میں شامل ہیں، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب تو فی نفسه ثقہ ہیں، البتہ اشکال اس سند سے نقل کرنے میں ہے۔

لے ترمذی ص ۱۰ باب ما جاء فی زکوة مال الیتیم۔

نیز امام ترمذی فرماتے ہیں ومن ضعفه فانما ضعفه من قبل انما يحدث من صحيفته جده یعنی جن لوگوں نے عمر بن شعیب کی تضعیف کی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ فی نفسہ ضعیف ہیں بلکہ تضعیف کرنے والے اس لئے تضعیف کرتے ہیں کہ وہ جو حدیث اس سند سے بیان کرتے ہیں، یعنی عن ابیہ عن جدہ وہ از قبیل وجادہ ہے یعنی وہ اپنے دادا کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں بغیر ثبوت سماع کے، لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ ان کا اپنے دادا سے سماع ثابت ہے، لہذا صحیفہ سے بھی نقل کرنے میں کوئی اشکال نہیں، دراصل بات یہ ہے کہ وجادہ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ از قبیل مرسل یعنی منقطع ہے، لیکن جب ائمہ فن ثبوت سماع کی تصریح کر رہے ہیں فاین الانقطاع تیسرا قول یہاں پر امام دارقطنی کا ہے وہ یہ کہ اگر سند کے اندر جده کا مصداق عبداللہ بن عمر بن العاص صراحۃ مذکور ہو جیسا کہ بعض جگہ مذکور ہے تب تو یہ سند معتبر ہے ورنہ معتبر نہیں، لہذا اس سند کے بارے میں تین قول ہو گئے، ایک قول ابن عدی وابن حبان اور یحیی القطان وغیرہ کا کہ حجتہ نہیں، دوسرا قول جمہور علماء کا جس میں امام بخاری اور ان کے مشائخ ہیں کہ مطلقاً حجت ہے، تیسرا قول دارقطنی کا کہ ایک صورت میں حجت ہے اور ایک صورت میں نہیں۔

ابوداؤد کی اس روایت پر ایک اشکال اور اسکے جوابات | قول من زاد علی هذا او نقص الخ اس حدیث میں مشہور اشکال ہے

وہ یہ کہ نقص عن الثلاث متعدد احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، ہاں! البتہ زیادۃ علی الثلاث ثابت نہیں، تو جو چیز آپ سے ثابت ہے اس کو اسارۃ اور ظلم کیوں کہا جا رہا ہے۔

نیز اس حدیث کی بناء پر ابو حامد اسفرائینی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک نقص عن الثلاث نابا ئز ہے، اور ایسے ہی دارمی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک وضو کے اندر زیادۃ علی الثلاث مبطل وضو ہے جیسا کہ زیادۃ فی الصلوۃ مفید صلوۃ ہے علامہ زرقانی نے اس اختلاف کو غرائب میں شمار کیا ہے۔ بہر حال اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ فَقَّص ثابت نہیں وہم راوی ہے، چنانچہ یہ حدیث نسائی، ابن ماجہ اور سند احمد میں ہے، ان تمام کتب میں اس حدیث میں لفظ نقص مذکور نہیں صرف لفظ زاد ہے اصل جواب تو یہ ہے۔

لیکن اگر اس لفظ کو ثابت مان لیا جائے تو اس کی تاویل یہ کیجائیگی کہ نقص سے مراد نقص عن مرۃ واحدہ ہے، یعنی ایک مرتبہ بھی تمام اعضاء کو اچھی طرح نہیں دھویا اس صورت میں نقص کا اسارۃ اور ظلم ہونا ظاہر ہے، دوسری تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ یہاں پر شرط کی جانب میں دو چیزیں مذکور ہیں زیاد اور نقص اسی طرح جانب جزار میں دو چیزیں مذکور ہیں اسارۃ اور ظلم، اسارۃ کا تعلق نقص سے اور ظلم کا تعلق زاد سے ہے

اس صورت میں اشکال واقع نہوگا اس لئے کہ نقصان کو اسارت اور زیادتی کو ظلم کہا جا رہا ہے، یا یوں کہا جائے کہ مجموعہ مجموعہ پر مرتب ہو رہا ہے، ہر ایک کو الگ الگ ظلم و اسارت نہیں کہا جا رہا ہے، ایک جواب یہ ہے کہ ظلم کلی مشکک ہے، حرام سے لے کر خلافِ ادلی تک سب پر صادق آتا ہے۔

باب فی الوضوء مرتین

(۵)

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قوله فرش علی رجلہ الیمیٰ فیہا النعل ثم مسحہا بیدہ، یدخول القدم یداً تحت النعل الخ یعنی ابن عباسؓ نے جو تاپہنے ہوئے ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور پانی ڈالنے کے بعد پھر دونوں ہاتھوں سے پاؤں کو ملا اس طور پر کہ ایک ہاتھ تو پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے نیچے تھا، اس قسم کا مضمون باب صفۃ الوضوء میں حضرت علیؓ کی حدیث میں گذر چکا ہے، اور اس کی توجیہ بھی وہاں آچکی۔

حدیث کی شرح اور بیان مراد میں اختلاف آرا

لیکن یہاں پر ایک نئی چیز جو زیادہ قابل اشکال ہے وہ یہ ہے کہ راوی کہہ رہا ہے یدخول القدم یداً تحت النعل کہ ایک ہاتھ پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے نیچے، دوسرا ہاتھ اگر قدم کے نیچے ہوتا تب تو چنداں اشکال نہیں تھا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور جلدی سے پاؤں کو اوپر نیچے سے دونوں ہاتھوں سے مل لیا، لیکن جب دوسرا ہاتھ بجائے پاؤں کے نیچے کے جوتے کے نیچے ہوگا تو پاؤں کے نیچے کا حصہ کیسے تر ہوگا؟

اس اشکال کے شراب نے کئی جواب دیئے ہیں، شوکانیؒ کی رائے یہ ہے کہ تحت النعل میں نعل سے مراد قدم ہی ہے، لہذا ایک ہاتھ قدم کے اوپر اور دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے تھا، علامہ سیوطیؒ نے دوسرا جواب اختیار کیا وہ یہ کہ اس صورت میں جو روایت میں مذکور ہے غسل قدم کا تو تحقق ہوگا نہیں، لہذا انھوں نے اس حدیث کو مسح علی الخف پر محمول کیا، یعنی اگرچہ اس حدیث میں خف کا ذکر نہیں لیکن نفی بھی نہیں ہے، تیسرا جواب وہ ہے جس کو حضرت سہارنپوریؒ نے اختیار فرمایا ہے، وہ یہ کہ نہ تو نعل کنا یہ ہے قدم سے جیسا کہ شوکانیؒ نے کہا اور نہ مراد یہاں پر مسح علی الخف ہے جیسا کہ سیوطیؒ نے کہا، بلکہ حدیث میں غسل رجل ہی مذکور ہے، رہی یہ بات کہ جب دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے نہیں بلکہ جوتے کے نیچے ہے تو اس کا کیا ہوگا؟ حضرت نے فرمایا کہ دوسرا ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا وہ جمل قدم اور اس کا قدم کے لئے تھا، یعنی داہنا ہاتھ قدم کے اوپر تھا، اور

اور بایا ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا اس کے ذریعہ پاؤں کو سنبھال رکھا تھا اور وہی دایاں ہاتھ جو شروع میں قدم کے اوپر تھا اسی ہاتھ سے پورے قدم کو اوپر نیچے سے الٹا کھینچنے کے بعد ظاہر ہے غسل کا تحقق ہو ہی جائے گا یہ ذوق القدم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ایک ہاتھ بس قدم کے اوپر ہی رہا بلکہ شروع میں اوپر تھا، پاؤں کے اوپر کے حصہ سے نمٹ کر پھر اس کو نیچے کی طرف لے گئے۔

غلامیہ ہو کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا، اور جلدی جلدی دائیں ہاتھ سے پاؤں کو اوپر نیچے سے کھاسا اس طور پر کہ دوسرے ہاتھ سے پاؤں کو جمع جوتے کے سنبھال رکھا تھا، الحمد للہ حدیث کی توجیہ اور وضاحت بخوبی ہو گئی ورنہ فی الواقع یہ مقام من مزال الاندام ہے، نیز حضرت نے یہ بھی لکھا ہے کہ نعل کے باوجود غسل قدم میں کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ یہ نعل نعل عربی ہے جو چیل کی شکل میں ہوتا تھا نیچے تالا اور اوپر صرف دو تھمے یوں سمجھئے جیسے آج کل ہوائی چیل ہوتا ہے، غرضیکہ بند جو تامہ نہیں جس کے ہوتے ہوئے پاؤں کا دھونا تقریباً ناممکن ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ

(۳)

اس مسئلہ میں اختلاف اور کلام باب صفة الوضوء میں آچکا، مصنف کے اس ترجمہ الباب سے خفیہ اور حنا بلہ کی تائید ہو رہی ہے، حدیث الباب میں فصل بین المضمضة والاستنشاق کی تصریح موجود ہے۔

بَابُ فِي الْاسْتِنْشَاقِ

(۴)

۱۔ حدثننا عبد اللہ بن مسعود الخ۔ قوله فليجعل في انفه ماءً ثم لينثر استنثار امام احمد اور اسحق بن راہویہ کے نزدیک واجب ہے، غذا الجہور مستحب ہے، استنشاق اور استنثار کے درمیان فرق اور اختلافات وغیرہ باب صفة الوضوء میں گذر چکے۔

۲۔ حدثننا قتيبة بن سعيد الخ۔ قوله عن لقيط بن صبرة قال كنت في انفد بنی المنتفق ادنى وفد بنی المنتفق الخ۔ وفد جمع ہے وفد کا، یہاں پر شک راوی ہے کہ روایت میں واند کا لفظ ہے یا وفد کا، اگر واند کا لفظ ہے تو اس کا تقاضا ظاہر یہ ہے کہ حضور کی خدمت میں آنے والے تہابہ صحابی تھے، اور اگر وند میں لفظ وند ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کی خدمت میں آنے والی ایک جماعت تھی جس میں یہ صحابی یعنی

لقیط بن صبرہ بھی شامل تھے۔

مضمون حدیث

حدیث کا مضمون یہ ہے کہ لقیط بن صبرہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ قبیلہ بنی المنتفق کا وفد جس میں میں بھی شامل تھا، حضورؐ کی خدمت میں مدینہ منورہ حاضر ہوا، ہم حضورؐ کے مکان پر پہنچے، حضرت عائشہؓ کے یہاں اس وقت حضورؐ مکان پر تشریف فرما نہیں تھے، حضرت عائشہؓ نے ہماری خاطر مدارات فرمائی جیسا کہ مہمان کی ہونی چاہئے تھوڑی دیر گزری تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، آپ نے پہنچتے ہی ہمانوں سے دریافت فرمایا کہ تمہاری کچھ خاطر بھی کی گئی یا نہیں؟ ہم نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ! آگے صحابی بیان کرتے ہیں کہ ہم آپ کی مجلس میں بیٹھ تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چرواہا چراگاہ سے آپ کی بکریوں کو واپس لایا، نیز چرواہے کے ساتھ ایک بکری کا نوزائیدہ بچہ بھی تھا جو تیار رہا تھا (یعنی بچے کو گراہا تھا)

فقال ما دلتك يا فلان قال بجمۃ آپ نے چرواہے سے سوال فرمایا کہ تم نے بکری سے کیا جنوایا، چرواہے نے جواب دیا، بجمۃ، بجمۃ کہتے ہیں بکری کے بچے کو خواہ مادہ ہو یا نر، لیکن یہاں پر ظاہری لفظوں کے اعتبار سے مادہ ہی مراد ہے، اس لئے کہ اگر مطلق بچہ مراد لیا جائے تو ترجمہ یہ ہو گا کہ بکری نے بچہ دیا ہے اور یہ کلام بظاہر بے فائدہ ہے اس لئے مراد یہی ہے کہ بکری نے جو بچہ دیا ہے وہ مادہ یعنی اُنٹی ہے، لیکن علامہ سیوطیؒ کی رائے یہ ہے آپ کا مقصود سوال عن العدد ہے نہ عن الذکر والانشی، یعنی آپ کا مقصد یہ ہے کہ بکری نے ایک بچہ دیا ہے یا دو، چرواہے نے جواب دیا ایک بچہ، اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے جو سیوطیؒ نے کہی، سیاق کلام سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے۔

غرضیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سوال و جواب کے بعد چرواہے سے فرمایا اذبح لنا مکناہا شاة یعنی بکری کے اس بچے کے بدلہ میں ایک بکری ذبح کر دو، اور اس کے بعد پھر حضورؐ نے مہمانوں کو مخاطب کر کے فرمایا آپ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ یہ اہتمام آپ کی وجہ سے کیا جا رہا ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آج کل ہمارے ریوڑ میں عورت بکریاں ہیں، ہم نہیں چاہتے کہ ان میں سوپر اضافہ ہو چنانچہ اگر کوئی بکری بیاتی ہے تو اگر وہ بکری ایک بچہ دیتی ہے تو ہم ایک بکری کو ذبح کر دیتے ہیں اور اگر وہ دو بچے دیتی ہے تو دو بکریوں کو ذبح کر دیتے ہیں،

لہ آگے ابوداؤد کی کتاب (المنہجۃ) میں ایک حدیث آرہی ہے، الفروع حق جس کی تفسیر میں اختلاف ہے، ایک معنی اس حدیث کے یہ بیان کئے گئے ہیں کہ بکریوں کا عدد جب پورا ہوتا ہو جائے تو اس کے بعد جو بچہ پیدا ہو اس کو ذبح کیا جائے، یہاں حدیث میں جو صورت مذکور ہے یہ اسی معنی کے قریب ہے فرقہ یہ ہے کہ فرع یہ ہو گا کہ بچے کو ذبح کیا جائے اور یہاں بڑی بکری مراد ہے۔

غرضیکہ یہ چاہتے ہیں کہ بکریوں میں سو کے عدد پر زیادتی ہو، سو اس وقت یہ بکری ذبح کرنا اسی بنا پر ہے، محض آپ کے لئے نہیں۔

قولہ وان لی امرآة راق فی سنانہا شیئا ان صحابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مانوس ہونے کے بعد اپنے ذاتی خانگی مسائل دریافت کرنے شروع کر دیئے اور ایک بات یہ دریافت کی کہ میری بیوی کو بکواس کرنے کی عادت ہے، ہر وقت بک بک کرتی رہتی ہے اس کا کیا کیا جائے؟ آپ نے جرحہ فرمایا فطْلَعَهَا اِذَا کہ اس کو طلاق دے ڈال۔ اس پر انھوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے اس سے دیرینہ محبت حاصل ہے اور اس سے مجھے اللہ نے اولاد بھی دی ہے، طلاق دینے کو مجھے نہیں چاہتا اس پر حضور نے فرمایا فَمُرَّهَا بِهٖ اَمْرًا مِّنْ اَمْرِہَا کا صیغہ ہے، اور اس کی تفسیر آگے راوی نے خود بیان کی یَقُولُ عَظَمَاءُہِ یعنی حضور نے فرمایا اگر طلاق دینا نہیں چاہتا تو کم از کم اس کو وعظ و نصیحت کر دے، اگر اس میں کوئی ذرہ خیر ہوگا تو یقیناً تیری نفیحت قبول کرے گی، اس پر وہ صحابی خاموش ہو گئے گویا اس مشورہ کو پسند کیا۔

حدیث پر ایک سوال اور اس کا جواب | یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کا مشورہ اتنی جلدی کیوں دیدیا

وہ تو ابغض المباحات ہے، جواب یہ ہے کہ یہ طلاق کا مشورہ استحائاً و تنبیہاً تھا اگر بیوی پسند نہیں ہے اور اس سے تم کو شکایت ہے تو طلاق دے ڈالو، وہ اس پر گہرا گئے اور معذرت کرنے لگے، آپ بھی یہ کب چاہتے تھے کہ وہ طلاق دیں، آپ نے تو صرف تنبیہاً فرمایا تھا، چنانچہ آپ کی تنبیہ پر وہ سنبھل گئے اس کے بعد آپ نے اصل اور صحیح مشورہ دیا جو مقصود تھا، بات یہ ہے کہ نعمت کی قدر اسی وقت ہوتی ہے جب وہ ہاتھ سے جانے لگے، سبحان اللہ! حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا حکیمانہ تعلیمات ہیں۔

قولہ ولا تضرب کلینک کضر بک اُمیتک، طلعینک، ہودج نشیں عورت کو کہتے ہیں جو عام طور سے حرہ ہوتی ہے، لیکن اس کا اطلاق مطلق عورت پر بھی ہوتا ہے خواہ ہودج میں ہو یا ہنو اُمیتہ اُمۃ کی تفسیر ہے، اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اپنی حرہ بیوی کو اس طرح مت مار و جس طرح باندی کو مارا کرتے ہیں، شراب نے لکھا ہے یہ تشبیہ تفتیح کے لئے ہے، یعنی اپنی حرہ بیوی کو بھی کوئی مارا کرتا ہے، مارا تو باندی کو جاتا ہے نہ کہ بیوی کو۔

تخلیل اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف | قولہ واخلل بین الاصابع تخلیل اصابع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، مالکیہ کے یہاں اصابع یدین کی

تخلیل واجب ہے اور اصابع رجلین کی مستحب ہے اور خضیفہ شافعیہ کے نزدیک اصابع المیدین والرجلین دونوں

کی تحلیل مستحب ہے، الا اذا كانت الاصابع منضمة فحينئذ يجب التخليل اور امام احمد کے اس میں دو قول ہیں ایک مثل جہور کے اور یہی ان کے یہاں اچھے جیسے کہ معنی میں لکھا ہے، اور دوسری روایت امام احمد سے یہ ہے کہ تحلیل اصابع مطلقاً یعنی یدین اور رجليں دونوں کی واجب ہے۔

قولہ وبالغ في الاستئذان یہ مسلک ظاہر ہے اور امام احمد کی ایک روایت کی دلیل ہے کہ مضمفہ سنت اور استئذان واجب ہے۔

یہاں پر سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت کیسے ہے؛ ترجمہ میں تو استئذان کا ذکر ہے اور حدیث میں استئذان کا، جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں استئذان اور استئذان دونوں ہم معنی ہیں جیسا کہ باب صفة الموضوع میں تفصیل سے گزر چکا، اور اگر دونوں کو مختلف مانتے ہیں تو یوں کہا جائے گا کہ ترجمۃ الباب کا اثبات بطریق قیاس ہے، تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں لفظ اسیخ الموضوع مذکور ہے، اسباق کے عموم میں جملہ آداب و مستحبات آجاتے ہیں جن میں استئذان بھی داخل ہے۔

حدثنا عقببة بن مكرم ان - قولہ فلو ينشب يتقطع ويتكفأ۔ یہ لفظ بن صبرہ کی حدیث کا دوسرا طریق ہے، پہلے طریق میں اسماعیل بن کثیر سے روایت کرنے والے یحییٰ بن سلیم - تھے، اور یہاں ان سے روایت کرنے والے ابن جریر ہیں یہ زیادتی ابن جریر کے طریق میں ہے، طریق سابق میں نہیں ہے، یعنی راوی کہتا ہے کہ کچھ دیر نہیں گزری تھی ہمیں مکان پر پہنچے ہوئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جلد ہی تشریف لے آئے يتقطع ويتكفأ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کی کیفیت کا بیان ہے وہ یہ کہ آپ بہت قوت سے قدم اٹھا رہے تھے اور آگے کو جھک کر چل رہے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کے بیان میں یہی آتا ہے کہ آپ کی چال مردانہ وار تھی زمین سے پاؤں قوت کے ساتھ اٹھاتے تھے، نیز تو اصفاً آگے کو جھک کر چلتے تھے کا هنا ينحط في صلب صبي كوني بلندي سے شیب پر اترا کرتا ہے۔

ایک دوسرا فرق اس روایت میں یہ ہے کہ پہلی روایت کے الفاظ تھے فاموت لنا بحزيرة اور اس میں بجائے حزيرة کے عسيدة ہے، خزیره کا ترجمہ آپ یہ سمجھئے کہ گوشت دار دلیہ یا حریرہ، اور اگر بغیر گوشت کے ہو تو وہ عسیدہ کہلاتا ہے۔

باب تحلیل اللحیة

(۳)
(۴)

یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک تو وظیفہ لیم یعنی وضو میں داڑھی کا حکم کیا ہے، غسل یا مسح؟ دوسرا مسئلہ

وہ ہے جس کو مصنفؒ ذکر فرما رہے ہیں یعنی تحلیل لمحیہ، حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ بعض شراح ان دو مسئلوں کو بیان کرنے میں خلط کر دیتے ہیں اس لئے ہر ایک کو الگ الگ سمجھنا چاہئے۔

تحلیل لمحیہ میں مذاہب ائمہ | تحلیل لمحیہ میں تو اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کی اس سلسلہ میں کئی روایتیں ہیں مشہور یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ وضو میں مستحب نہیں، اور غسل میں ان سے دور روایتیں ہیں، ایک وجہ دوسرے سنیت، اور ابو ثور و حسن بن صالح اور ظاہر یہ کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے۔

ہمارے یہاں ایک قول یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ کا وضو میں سنت ہونا امام ابو یوسفؒ اور جہور کا مسلک ہے، اور طرفین کے نزدیک سنت نہیں مستحب ہے، بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ صرف جائز ہے یعنی بدعت نہیں اور وجہ اس قول کی یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ کے سلسلہ میں روایات ضعیف ہیں چنانچہ امام احمدؒ اور ابو حاتم رازیؒ فرماتے ہیں یس فیہ شیء صحیح یعنی اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ امام ترمذیؒ نے تحلیل لمحیہ کے سلسلہ میں حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ذکر فرمائی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لعیۃ اور انھوں نے اس کے بارے میں فرمایا ہذا حدیث حسن صحیح نیز یہ حدیث صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمہ و مستدرک حاکم میں بھی موجود ہے، لہذا امام احمدؒ اور ابو حاتم کا قول محل نظر ہے، نیز علامہ زیلعیؒ نے نصب الراية میں چودہ صحابہ سے تحلیل لمحیہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں، اور امام ترمذیؒ نے بھی وفی الباب کے تحت متعدد صحابہ کے نام ذکر کئے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ تحلیل لمحیہ کا طریقہ یہ ہے کہ ٹھوڑی کے نیچے سے داڑھی کے اندر انگلیوں کو داخل کیا جائے مسح کے وقت تقاطع الماء من الاصابہ شرط نہیں۔

وظیفہ لمحیہ اور اس میں اختلاف | دوسرا مسئلہ وظیفہ لمحیہ ہے یعنی لمحیہ کا حکم کیا ہے غسل یا مسح؟ جواب یہ ہے کہ لمحیہ کی دو قسمیں ہیں، خفیہ اور کثہ، لمحیہ خفیہ وہ ہے

جس میں کو چہرہ کی کھال نظر آئے اس کا حکم ہے یجب غسل ما تکتھا یعنی ایسی صورت میں چہرہ کی کھال کو ترک کرنا ضروری ہے، داڑھی کو ترک کرنا کافی نہیں اور اگر لمحیہ کثہ (گھنی داڑھی) ہے تو اس میں ہمارے یہاں آٹھ قول ہیں، اصح قول ہے غسل جمیع اللعیۃ فرض یعنی بجائے چہرہ کے خود داڑھی کو دھونا فرض ہے، مگر اس سے وہ داڑھی مراد ہے جو حقین اور ذقن کے محاذات میں ہو ستر سل حصہ اس میں داخل نہیں اس کا دھونا ضروری ہے نہ مسح، معارف السنن میں بحوالہ امام نوویؒ جہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے۔

لیکھ کے بارے میں اقوال ثمانیہ میں سے اجماع قول ہمارے یہاں یہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا۔ باقی ستا
قول مرجوح ہیں، وہ یہ ہیں، مسح النعل، مسح الثلث، مسح الریح، مسح بالیاقی البشرة، غسل الثلث، غسل الریح، عدم الغسل
والمسح۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ

(۵)

مسح علی العمامہ کا مسئلہ مشہور اور مختلف فیہ بین الاممہ ہے، ظاہر یہ اور متقابلہ اور ابو ثور کے یہاں بجائے
مسحِ راس کے مسح علی العمامہ جائز ہے اور کافی ہو جاتا ہے جس طرح مسح علی الخفين غسل رجليں کے قائم مقام ہو جاتا
ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں صرف مسح علی العمامہ کافی نہیں اس سے فرض مسح ادا ہوگا،
البتہ ایک دوسرا مسئلہ یہاں پر ہے وہ یہ کہ مسح علی العمامہ سے سنت استیعاب بھی حاصل ہو سکتی ہے
یا نہیں؟ یعنی بقدر فرض مسح سر پر کیا جائے اور سنت استیعاب حاصل کرنے کے لئے باقی مسح عمامہ پر کر لیا جائے
سوشافعیہ کے یہاں مسح علی العمامہ سے سنت استیعاب حاصل ہو جاتی ہے اور یہی حکم ان کے یہاں قنصوہ کا بھی
ہے، چنانچہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ مسح علی العمامہ اور مسح علی القنصوہ سے سنت استیعاب
حاصل ہو جاتی ہے، خواہ لبس علی طہارۃ ہو یا نہ ہو، اس مسئلہ کی تصریح کتب حنفیہ میں موجود نہیں البتہ حضرت گنگوہی
کا کلام الکوکب الدری میں جواز کی طرف مشیر ہے، یعنی سنت استیعاب کی تحصیل کے لئے مسح علی العمامہ جائز
ہے، مآلکیہ فرماتے ہیں کہ مسح علی العمامہ بغیر عذر کے جائز نہیں نہ اس سے فرض ادا ہوتا ہے نہ سنت استیعاب
لیکن اگر کسی عذر مثلاً سر میں کوئی زخم ہے یا اور کوئی بیماری ہے زکام وغیرہ جس کی وجہ سے کشفِ راس
یعنی سر پر سے بگڑی اتارنا مشکل ہو تو پھر اس صورت میں ان کے یہاں مسح علی العمامہ جائز ہے جیسے مسح علی الجبیرہ
کیا جاتا ہے۔

قائلین مسح علی العمامہ کے نزدیک اس کے شرائط | دوسری بات یہ ہے کہ جو لوگ مسح علی العمامہ

یہاں اس کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں کہ بغیر ان کے مسح علی العمامہ صحیح نہیں، اول یہ کہ لبس علی طہارۃ ہو یعنی وضو
اور طہارت حاصل کرنے کے بعد عمامہ باندھا گیا ہو، دوسری شرط یہ کہ عمامہ ساتر لجمیع الرأس ہو، تیسری شرط
ان تکون علی صفت عمامۃ المسلمین یعنی جس طرح مسلمان عمامہ باندھتے ہیں اس طرح باندھا گیا ہو جس کی تفسیر یہ ہے
کہ عمامہ ٹنٹک یا شلہ دار ہو، چوتھی شرط توقیت ہے یعنی جس طرح مسح علی الخفين موقت ہے، مدت کے اندر اندر

کر سکتے ہیں اس کے بعد نہیں، اسی طرح مسیح علی العمامہ بھی۔

حدیث مسیح علی العمامہ کی توجیہات | اب رہ گیا مسئلہ دلائل کا سو جانا چاہئے کہ مسیح علی العمامہ کی حدیث صحاح ستہ کے اندر موجود ہے اور سنن اربعہ میں اس

کے بارے میں مستقل ترجمۃ الباب بھی قائم کیا گیا ہے، البتہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اور امام نووی نے شرح مسلم میں اس پر کوئی مستقل باب قائم نہیں کیا، مولانا انور شاہ صاحب کشمیری فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اگرچہ حدیث مسیح علی العمامہ کی تخریج کی ہے، مگر انھوں نے اس پر مستقل ترجمۃ قائم نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسیح علی العمامہ ان کے نزدیک ضعیف ہے، وہ فرماتے ہیں میرا تجربہ یہ ہے کہ امام بخاری کی عادت شریفہ یہ ہے کہ جب کوئی حدیث ان کے نزدیک قوی ہوتی ہے اور اس میں کوئی لفظ ایسا ہوتا ہے جس میں امام بخاری کو تردد ہوتا ہے تو ایسے موقع پر امام بخاری یہ کرتے ہیں کہ اس حدیث کو تو ذکر کر دیتے ہیں لیکن جس لفظ میں تردد ہوتا ہے اس پر باب قائم نہیں کرتے، لہذا امام بخاری کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مسیح علی العمامہ کے جواز میں تردد ہے۔

مسیح علی العمامہ کی روایات کے جمہور کی جانب سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، یہ احادیث معلل ہیں کما قالہ مولانا عبدالحی قلت لکن قال ابن العربی صحیحۃ لا غبار علیہا، امام محمد موطا میں فرماتے ہیں بلغنا أَنَّ الْمَسِيحَ عَلَى الْعِمَامَةِ كَانَ ثُمَّ تَرَكَ یعنی مسیح علی العمامہ شروع میں مشروع تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، حدیث میں راوی کی جانب سے اختصار ہوا ہے بعض محجور روایات میں مسیح علی العمامہ کے ساتھ مسیح علی الناصیۃ بھی مذکور ہے جیسا کہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے جو اس کتاب میں باب المسیح علی الخفین میں آئے گی جس کے لفظ یہ ہیں کان یمسح علی الخفین وعلی ناصیتہ وعلی عمامتہ نیز مسلم میں بھی یہی الفاظ موجود ہیں، لہذا یہ کہا جائے گا کہ ناصیہ پر مسیح کیا آپ نے بطور فرض کے اور اس کے ساتھ عمامہ پر بھی مسیح کیا سنت استیعاب حاصل کرنے کے لئے، یہ عمامہ سے مراد ماتحت العمامہ ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے اطلاق اسم الحال علی المحل کے قبیل سے ہے چنانچہ اسی باب کی دوسری حدیث حضرت انسؓ کی روایت میں آ رہا ہے فادخل يدك من تحت العمامة، یعنی آپ نے بغیر عمامہ آمارے ہوئے عمامہ کے نیچے ہاتھ داخل کر کے سر کا مسح فرمایا، آپ نے مسح راس کے بعد پگڑی کو بست کیا ہوگا فظن التسوية مسحا جس سے دیکھنے والے نے دور سے یہ سمجھا کہ آپ مسح کر رہے ہیں لا قاضی عیاض مالکی وغیرہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ جواب دیا کہ ہو سکتا ہے آپ نے مسیح علی العمامہ کی ایسے عذر کی وجہ سے کیا ہو جو کشف راس سے مانع تھا، لہذا آپ کا عمامہ پر مسح کرنا مثل مسیح علی الجبیرہ کے ہے، بے مسح راس کا ثبوت قطعی ہے، لہذا اس کو ان اخبار آحاد کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا جو کہ تحمل ہیں، اور مسح عمامہ کو مسیح علی الخفین پر قیاس

کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ مسح علی الخفیین کے سلسلہ میں روایات حدیثیہ شہرت بلکہ تو اتر کے درجہ کو پہنچ چکی ہیں، ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ کہ غسل رجليں بغیر نزع خفیین کے ممکن نہیں، بخلاف عمامہ کے کہ بغیر نقض عمامہ کے مسح رأس کر سکتے ہیں غرضیکہ وہاں حرج ہے اور یہاں حرج نہیں ہے، ہاں! استیعاب، رأس بالمرح صرف سنت ہے فرض نہیں، لہذا سنت اس سے حاصل ہو سکتی ہے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے نزدیک یہی آخری جواب زیادہ صحیح ہے۔

حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل الزی — قوال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سريته يعني حضور صلى الله عليه وسلم نے ایک مرتبہ ایک دستہ (چھوٹا سا لشکر) جہاد کے لئے روانہ فرمایا، ان اصحاب سر یہ کو اس سفر کے دوران سردی لگ گئی، جب مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں ان کی واپسی ہوئی امرہم ان یسحوا علی العصاب والتساخین یعنی حضور نے ان کو حکم فرمایا کہ بجائے رجليں کے مسح علی الخفیین اور بجائے مسح رأس کے مسح علی العمامہ کریں۔

سریۃ کہتے ہیں قطعۃ من الجیش کو یعنی لشکر کا ایک ٹکڑا اور عصر میں کی تعداد کم سے کم پانچ اور زائد سے زائد تین سو ہوتی ہے، اور کہا گیا ہے چار سو، چنانچہ کہا جاتا ہے خیر السرایا اربع مائۃ رجل، عصائب جمع ہے عصائب کی جس سے مراد عمامہ ہے، اور تساخین جمع ہے تسخانیات یعنی کی، وہ چیز جس کے ذریعہ پاؤں کو گرم کیا جائے یعنی خف۔

شروع میں جو جوابات دیئے گئے ہیں ان کا تعلق مطلق احادیث مسح علی العمامہ سے ہے اور خاص اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں، شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں مخصوصی بھذہ السریۃ یعنی یہ حکم اس سر یہ کے ساتھ خاص ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں المراد ماتعت العصاب یعنی حدیث میں عصائب سے ماتحت العصاب مراد ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا۔

بَابُ غَسْلِ الرَّجْلِ

۵۳

باب إسباغ الوضوء کے ذیل میں ایک حدیث گزری ہے ویل للاعتقاب من الناس وہاں ہم نے بیان کیا تھا کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ غسل رجليں ضروری ہے، اور یہ کہ اس پر ہم کلام باب غسل الرجل میں کریں گے چنانچہ وہ باب آگیا ہے۔

وظیفہ رجليں میں مذاہب علماء

وظیفہ رجليں کے بارے میں چار مذہب مشہور ہیں، اولاً ائمہ اربعہ کے نزدیک رجليں کا حکم غسل ہے، ثانیاً فرقہ امامیہ کے نزدیک وظیفہ رجليں

مسح ہے، بلکہ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ غسل جائز نہیں، بلکہ حضرت محمد بن جریر طبری اور ابو علی جبائی کے نزدیک تخییر بین الغسل والمسح ہے، ثالثاً ظاہر یہ کہ نزدیک جمع بین الغسل والمسح ضروری ہے۔

لیکن جاننا چاہئے کہ محمد بن جریر طبری دو ہیں، ایک نو دہی جن کی تفسیر مشہور و معروف ہے یہ تو ہیں اہل سنت و اجماع سے، اور ایک ابن جریر طبری اہل تشیع میں سے ہیں، اور یہ دونوں ہی صاحب تفسیر ہیں، حافظ ابن القیمؒ کی رائے یہ ہے کہ ابن جریر طبری جو مسح رجليں کے قائل ہیں یہ ابن جریر طبری کی سنی نہیں بلکہ ابن جریر شیبی ہیں، مولنا یوسف بنوریؒ نے معارف السنن میں یہ بات لکھ کر ابن قیمؒ کے خیال کی تائید نہیں فرمائی بلکہ لکھا ہے کہ ابن جریر سنی کا کلام بھی اس سلسلہ میں مؤہم ہے نیز قاضی ابو بکر بن العربی نے شرح ترمذی میں ان ابن جریر سنی کی طرف تخییر بین الغسل والمسح کا قول منسوب کیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اس مسئلہ کو اور زائد صفات و دلائل ذکر کر کے لکھا ہے۔

رہ گیا مسئلہ دلائل کا سو جانا چاہئے کہ حافظ ابن جریرؒ فرماتے ہیں غسل رجليں کے سلسلہ میں احادیث مشہور و متواتر ہیں اور بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے جو جواز مسح منقول ہے ان سے رجوع بھی ثابت ہے، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰؒ فرماتے ہیں اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل الرجلین اور امام طحاویؒ و ابن حزمؒ ظاہری کی رائے یہ ہے کہ جن احادیث سے مسح رجليں مستفاد ہوتا ہے وہ منسوخ ہیں، اور امام ترمذیؒ نے وین للاعتقاد من الناس کی حدیث سے وجوب غسل رجليں پر استدلال کیا ہے۔

مجوزین مسح کا استدلال آیت وضو میں و امر بکم کی قرأت جر سے بھی ہے، جمہور علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

مجوزین مسح کا استدلال قرأت جر سے اور اسکے جوابات

۱۔ قرأت نصب معارض ہے قرأت جر کے یعنی اگر قرأت جر کا تقاضا جواز مسح رجليں کا ہے تو قرأت نصب کا تقاضا وجوب غسل رجليں کا ہے اور دو قرار تین حکم میں دو مستقل آیتوں کے ہوتی ہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ دونوں قرار توں کو دو حالتوں پر محمول کیا جائے، قرأت جر کو جس کا تقاضا مسح ہے حالت تحفف پر، اور قرأت نصب کو حالت تجرد تہجد پر۔

۲۔ ابو علی فارسی کہتے ہیں کہ مسح کا اطلاق غسل خفیف پر بھی ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے تسبیح للمصروفۃ فی وضوء

۳۔ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں قرأت نصب پر عمل کرنے سے قرأت جر بھی معمول بہا ہو جاتی ہے اس لئے کہ غسل متضمن ہوتا ہے مسح کو، بخلاف قرأت جر کے کہ اس پر عمل کرنے سے قرأت نصب کا متروک ہونا لازم آتا ہے۔

۴ دارحکم الی الکلیس کے اندر جر جر جوار ہے یعنی پڑوس کی رعایت میں منصوب کو مجرور پڑھ دیا گیا اور فی الواقع یہ منصوب ہی ہے۔ کلام عرب میں جر جوار ایک مشہور چیز ہے، کہا جاتا ہے عذاب یوم الیم، الیم کو مجرور پڑھتے ہیں حالانکہ عذاب کی صفت ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہئے، اسی طرح جفرضیت، غروب میں خرب مجرور ہے جر جوار کی وجہ سے، ورنہ فی الواقع مرفوع ہے، ترکیب میں سحر کی صفت واقع ہے

اس بوز پر فریق مخالف نے یہ اعراض کیا کہ جر جوار عطف کی صورت میں نہیں ہوتا، چنانچہ آپ نے جتنی مثالیں پیش کیں وہ بغیر عطف کی ہیں اور یہاں آیت و صورت میں حرف عطف موجود ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ اشکال قلت تبع کی بنا پر ہے ورنہ کلام عرب میں جر جوار حرف عطف کے ساتھ بھی آتا ہے، معلّم کا مشہور شعر ہے

فَطَلَّ طَهَاةُ الْحَرَمِ بَيْنَ مَنْضِجٍ صَفِيفٍ شَوَاءٍ أَوْ تَدِيرٍ مَعْتَبِلٍ

تدیر کا عطف صیف پر ہے جو منصوب ہے، لہذا فی الواقع تدیر بھی منصوب ہی ہے لیکن پڑوس کی رعایت میں لفظ تدیر پر جر لایا گیا ہے، دیکھئے یہاں پر جر جوار حرف عطف کے ساتھ موجود ہے۔

تدیر کے معنی ہیں ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، اور صیف شواء کا مطلب ہے گوشت کے وہ ٹکڑے جن کو گرم پتھر پر رکھ کر بھونا گیا ہو۔

۵ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ دارحکم میں جر والی قرارت علفتها تبتا دماء بارد ا کے قبیل سے ہے یعنی ایسے دو فعل جو متقارب المعنی ہوں ان میں سے ایک کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں اور دوسرے کو حذف کر دیتے ہیں چنانچہ اس جملہ میں اصل عبارت اس طرح ہے علفتها تبتا وسقيتها ماء باسدا اس لئے کہ پانی پلایا جاتا ہے کھلایا نہیں جاتا مگر چونکہ اکل و شرب یہ دونوں فعل متقارب المعنی ہیں اس لئے ایک فعل کے ذکر پر اکتفاء کر دیا کرتے ہیں، اسی طرح اس آیت میں ہے کہا گیا سح کر دوسروں کا اور پیروں کا اور مزاد یہ ہے سح کر دوسروں کا اور غسل کر دپیروں کا اس لئے کہ اصل عبارت یوں ہے وامسحوا برؤسکم و اغسلوا ارجلکم چونکہ سح اور غسل متقارب المعنی تھے اس لئے ایک کے ذکر پر اکتفاء کیا گیا۔

حدثنا قتیبہ بن سعید الخ — قوله يدلك اصابع رجليه، مختصرة اس حدیث سے مصنف نے غسل

رجلین پر استدل کیا ہے، اس لئے کہ اصابع رجلین کی تخیل اور یہ مبالغہ غسل رجلین کو مقتضی ہے، اس لئے کہ سح کی بنا پر تو تخفیف پر ہوتی ہے، وہاں ایسا مبالغہ کہاں مطلوب ہوتا ہے۔

لے شکار کا گوشت پکا نیوالیاں دو طرح کی ہو گئیں بعض ہانڈی میں پکا نیوالی اور بعض گرم پتھر پر گوشت کو بچا کر بھوننے والی۔

(۵)

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ

مسائل و فہم اور اس کے احکام کا بیان تو ختم ہوا اب غسل کا نمبر تھا۔ مگر مصنف نے مسح علی الخفین کو غسل پر اس لئے مقدم کیا کہ یہ توابع و فہم میں سے ہے غسل سے اس کا کوئی تعلق نہیں بالاجماع و فہم ہی کے ساتھ خاص ہے، نیز مصنف نے مسح علی الخفین کو تیمم پر مقدم کیا اس لئے کہ تیمم خلیفہ ہے، تمام و فہم کا اور مسح علی الخفین نائب ہے جزو و فہم کا، اور جزو مقدم ہوتا ہے کل پر۔

علمائے لکھا ہے کہ مسح علی الخفین اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ مفسر صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے صلواتی خفائکم فان الیہود لا یصلون فی خفافہم، روضۃ المتابعین میں لکھا ہے کہ مسح علی الخفین کی مشروعیت و غزوۃ تبوک میں ہوئی، امام نوویؒ فرماتے ہیں اجماع میں جن لوگوں کا قول مستبر ہو سکتا ہے ان سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسح علی الخفین مطلقاً جائز ہے خواہ سفر ہو یا حضر، کسی ضرورت کی وجہ سے ہو یا بلا ضرورت، اور اس میں مرد و عورت سب برابر ہیں البتہ شیعہ اور خوارج نے اس کا انکار کیا ہے لیکن ان کا اختلاف قابل شمار نہیں، اور امام مالکؒ سے اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں، ان کا بھی مشہور مذہب وہی ہے جو جہور کا ہے، نیز وہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین بیشمار صحابہ سے منقول ہے حسن بصریؒ فرماتے ہیں حدیثی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یمسح علی الخفین۔

امام مالکؒ کے مسلک کی تحقیق | حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ابن عبد البرؒ سے نقل کیا ہے کہ فقہاء میں سے کسی فقیہ سے بجز امام مالکؒ کے مسح علی الخفین کا انکار منقول نہیں،

اور روایات صحیحہ امام مالکؒ سے بھی اس کے اثبات میں ہیں، امام شافعیؒ نے بھی کتاب الاہم میں مالکیہ کے اس قول پر تکیہ فرمائی ہے پھر حافظ لکھتے ہیں اس وقت مالکیہ کے یہاں دو قول مشہور ہیں اول مطلقاً جواز، ثانی مسافر کے لئے جواز اور مقیم کے لئے عدم جواز، وہ کہتے ہیں کہ مدونہ کی عبارت کا مقتضی قول ثانی ہے، لیکن قاضی ابوالولید باجی مالکیؒ نے قول اول یعنی مطلقاً جواز کو صحیح قرار دیا ہے، نیز علامہ باجی فرماتے ہیں امام مالکؒ کو اپنے بارے میں مسح علی الخفین میں توقف تھا اور عام فتویٰ وہ جواز ہی کا دیتے تھے۔

حضرت شیخؒ نے او جزیر لکھا ہے کہ امام مالکؒ کی موطا شاہد عدل ہے اس بات پر کہ وہ سفرؒ حضرؒ مسح علی الخفین کے قائل تھے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حفاظ حدیث کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت متواتر ہے، کہا گیا ہے کہ اس کے رواۃ اتنی صحابہ سے متجاوز ہیں جن میں عشرہ مبشرہ بھی داخل

ہیں ابن المبارک فرماتے ہیں مسح علی الخفین کے بارے میں صحابہ سے کوئی اختلاف منقول نہیں اور اگر بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ و ابن عباسؓ وغیرہ سے اس کا انکار منقول بھی ہے تو ان سے اس کا اثبات بھی مروی ہے۔

ادجز میں لکھا ہے کہ حضرت امام مالکؒ اور اسی طرح امام ابو حنیفہؒ سے اہل سنت والجماعت کی علامات کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا ان تفضل الشیخین و تحب الخفین نیز امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہر ماقلت بالمسح حتی جاء فی فیہ، مثل ضوء النهار یعنی میں اس وقت تک مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا جب تک کہ اس سلسلہ میں دلائل مجھ پر رد و روشن کی طرح واضح نہ ہو گئے۔

شیعہ حضرات جو اس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ مسح علی الخفین کے قائل نہیں تھے، جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا سب کتاب الخفین یعنی قرآن کریم کا حکم مسح علی الخفین پر غالب اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول بسند متصل ثابت نہیں۔

اور خوارج یہ کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین کتاب اللہ کے خلاف ہے اس کا جواب ظاہر ہے کہ اول تو اس سلسلہ میں روایات حدیث و تواتر کو پہنچ چکی ہیں، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے حکم میں ترمیم کی جاسکتی ہے ثانیاً یہ کہ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لئے کہ آیت و ضور میں رجليں کے بارے میں دو قراتیں، قرات نصب اور قرات جر اور مسح علی الخفین قرات جر کے مطابق ہے۔

در اصل بعض صحابہ کو اس وقت تک تردد تھا جب تک ان کے علم میں یہ نہیں آیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزول مائدہ (آیت الوضوء) کے بعد بھی مسح علی الخفین کیا ہے، جب ان کو اس کا علم ہو گیا تو پھر تردد بھی ختم ہو گیا جیسا کہ حدیث حیر میں آگے آ رہا ہے۔

یہاں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ مسح علی الخفین افضل ہے یا غسل رجليں؟ ابن قدامہؒ نے مغنی میں لکھا ہے امام احمدؒ سے مروی ہے کہ مسح افضل ہے غسل رجليں سے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اسی طرح آپ کے اصحاب طالب فضل تھے تو جب انھوں نے بجائے غسل کے مسح کو اختیار فرمایا تو معلوم ہوا کہ اسی میں فضیلت ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہی مذہب امام شافعیؒ اور اسحق بن راہویہؒ کا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان الله يحب ان يؤخذ بخصيه الله تعالى كويہ بات پسند ہے کہ اس کی رخصتوں کو قبول کیا جائے (گذا فی الخفی) لیکن میں کہتا ہوں کہ میں نے کتب شافعیہ میں دیکھا انھوں نے لکھا ہے الا فضل الغسل چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں غسل افضل ہے بشرطیکہ ترک مسح بطریق اعراض عن السنۃ کے نہ ہو، اور امام مالکؒ کے یہاں بھی غسل ہی افضل ہے اور حنفیہ کا مذہب ہر اتی الفلاح میں یہ لکھا ہے اگر کوئی شخص باوجود جواز مسح کے اعتقاد کے شقت برداشت کرے اور موزے اتار کر غسل رجليں کرے تو اس کو اس عزیمت کا زائد ثواب ہوگا کیونکہ غسل بنسبت مسح کے اشق و

اصعب ہے، اور شبی کی رائے یہ ہے کہ مسیح افضل ہے، ابن المنذر فرماتے ہیں یہ مسئلہ علماء کے مابین گواختلافی ہے لیکن میرے نزدیک مسیح افضل ہے اس لئے کہ اہل بدعت یعنی خوارج و درواغض سنت مسیح کا انکار کرتے ہیں، لہذا ان کی مخالفت میں مسیح کو اختیار کرنا اولیٰ ہوگا۔

مضمون حدیث

۱- حدیثنا احمد بن صالح الزہری - قولہ عدل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عدول سے مراد قطار سے نکلنا ہے، دستور اس وقت یہ تھا کہ مسافروں کا قافلہ سفر میں قطار باندھ کر چلتا تھا، پھر جس کسی مسافر کو قضاء حاجت وغیرہ کی کوئی ضرورت پیش آتی تو وہ قطار سے نکل آتا یہاں پر اسی کو حضرت میسرہ بن شعیرہ فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم استنجاء کی ضرورت سے قطار سے باہر نکل آئے، وہ کہتے ہیں کہ یہ غزوہ تبوک کا واقعہ ہے صبح صادق سے پہلے اس کی نوبت آئی فعدلت معہ یعنی جب آپ قطار سے الگ ہو گئے تو میں سمجھ گیا کہ آپ کسی ضرورت سے علیحدہ ہوئے ہیں لہذا خدمت کے لئے میں بھی قطار سے نکل آیا اور آپ کے ساتھ ہو لیا چنانچہ آپ استنجاء کے لئے قاضیہ پر تشریف لے گئے اور پھر استنجاء سے فارغ ہو کر تشریف لائے تو میں نے آپ کو وضو کرائی اور برتن سے آپ کے اعضاء پر پانی ڈالا، جب ہاتھ دھونے کا وقت آیا تو آپ نے اپنے جبہ کی آستین اوپر بٹخا لیا، مگر وہ تنگ ہونے کی وجہ سے اوپر نہ بٹھ سکیں اس لئے آپ نے اپنے دونوں ہاتھ جبہ کے اندر کی جانب سے باہر کو نکالے، اور چونکہ آپ اس موقع پر لابس خفیہ تھے اس لئے آپ نے مسح علی الخفیہ فرمایا، راوی کہتے ہیں اس کے بعد ضروریات سے فارغ ہو کر ہم لوگ سواری پر سوار ہو کر جس طرف قافلہ جا رہا تھا ادھر کو چل دیے، جب قافلہ سے ہم جاملے تو دیکھا کہ ان لوگوں نے نماز کا وقت ہو جانے کی وجہ سے عبدالرحمن بن عوفؓ کو امامت کے لئے آگے بڑھا دیا ہے اور ہمارے پیچھے تک ایک رکعت ہو چکی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم جماعت میں شریک ہوئے، امام کے ساتھ ایک رکعت ادا فرمائی اور دوسری رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد حسب قاعدہ پڑھی۔

نمازیوں نے یہ دیکھ کر کہ ہم لوگوں نے دوسرے کو امام بنانے میں پیش قدمی کی گہرا غم اور بار بار تسبیح پڑھتے رہے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز پوری کر کے سلام پھیرا تو آپ نے لوگوں سے فرمایا قد اصبحت یا قد استعری یعنی تم نے جو کچھ کیا مجھ کی اس میں تعلق اور افسوس کی کوئی بات نہیں۔

سنن ابوداؤد اور مؤطا کی روایت کا تعارض | ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ

مؤطا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تسبیح پڑھنا اس وقت ہوا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچے، اور ظاہر بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نمازیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے پر اپنے امام کو متوجہ کرنے کے لئے نماز ہی میں یہ تسبیح پڑھی تاکہ وہ پیچھے ہٹ جائے، چنانچہ روایت میں آتا ہے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے پیچھے آئے

ارادہ فرمایا تھا، لیکن حضور کے اشارے پر انھوں نے اپنا ارادہ ملتوی کر دیا اور نماز پڑھاتے رہے۔ یہاں پر جمع بین الروایتیں بھی ممکن ہے، ہو سکتا ہے کہ دونوں وقت میں تسبیح پڑھی ہو شروع میں تو امام کو آگاہ کرنے کے لئے، اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد اظہارِ انوس و قلق کے طور پر۔ والشرع علم بالصواب۔ اس قصہ میں مسیح علی الخفین مذکور ہے، اور یہ واقعہ غزوہ تبوک سلسلہ ج کا ہے اور سورہ مائدہ (آیت الوضوء) جس میں غسل رجليں کا حکم مذکور ہے، اس کا نزول اس سے بہت پہلے غزوہ بنو المصطلق شہ یا سہ ع میں ہو چکا تھا، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسیح علی الخفین فرمانا نزولِ مائدہ کے بعد بھی ہے، اس سے بعض صحابہ کا یہ تردد مرتفع ہو جاتا ہے کہ نہ معلوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ کے بعد مسیح علی الخفین کیا یا نہیں جیسا کہ آگے حدیث جریر میں بھی آرہا ہے۔

یہاں پر ایک علمی سوال ہے، وہ یہ کہ جس طرح یہاں پر امامت عبد الرحمن کا قصہ پیش آیا، اسی طرح کا ایک اور واقعہ حدیث کی کتابوں میں آتا ہے، چنانچہ ابوداؤد میں بھی آگے باب التصفیق فی القلوۃ

عبد الرحمن بن عوفؓ اور صدیق اکبرؓ کی امامت کے دو مختلف قصے

میں آرہا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قبیلہ بنو عمرو بن عوف میں مصالحت کرانے کے لئے تشریف لے گئے، ان کے یہاں آپس میں کوئی قصہ پیش آگیا تھا، اسی اثنا میں عصر کی نماز کا وقت ہو گیا تو حضرت بلالؓ نے صدیق اکبرؓ سے آکر عرض کیا کہ نماز کا وقت ہو گیا ہے آپ نماز پڑھا دیجئے، انھوں نے نماز شروع کرادی، نماز شروع کرانے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے اور صف میں آکر شامل ہو گئے، اس پر لوگوں نے تصفیق کی، بہت دیر کے بعد صدیق اکبرؓ متوجہ ہوئے اور ان کو محسوس ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، اس پر انھوں نے پیچھے ہٹنے کا ارادہ کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ سے منع فرمایا، مگر ان سے رہا نہیں گیا پیچھے ہٹ آئے پھر حضور نے آگے بڑھ کر امامت فرمائی۔

سوال یہ ہے کہ یہ کیا بات ہے کہ عبد الرحمن بن عوف تو نماز پڑھاتے رہے، اور صدیق اکبرؓ پیچھے چلے آئے، ان میں سے کس کا طرز عمل زیادہ مناسب ہے؟ بعض شراح نے لکھا ہے کہ طرز عمل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عبد الرحمن بن عوف کے واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سبق ہو گئے تھے، اگر وہ پیچھے چلے آتے اور حضور آگے بڑھ جاتے تو اس صورت میں نماز کی ترتیب میں خلل واقع ہو جاتا اس لئے کہ لوگوں کی ایک رکعت ہو چکی تھی اور حضور کی دونوں رکعت باقی تھیں اور اس دوسرے قصہ میں آپ شروع ہی میں تشریف لے آئے تھے اس میں یہ اشکال نہیں تھا اس لئے صدیق اکبرؓ پیچھے ہٹ آئے۔

بعض حضرات نے اس میں دوسرا نکتہ پیدا کیا ہے، وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک امثال امر دوسرے

سلوکِ ادب، عبدالرحمن بن عوف نے امثال امر کو ترجیح دی، اور صدیق اکبرؓ نے سلوکِ ادب کو اختیار فرمایا۔
اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو بات مشہور ہے الامم فوق الادب یہ کوئی متفق علیہ چیز نہیں بلکہ دو مختلف الگ الگ پہلو ہیں، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں جس پہلو کو صدیق اکبرؓ نے اختیار فرمایا یعنی سلوکِ ادب وہ زیادہ اونچا ہے۔
۲۔ قولہ وحده شامد الخ اس تحویل کی میرے نزدیک کوئی خاص احتیاج نہیں، سندین فی الواقع دو نہیں ایک ہی ہیں مگر صرف فرقِ تعبیر کی وجہ سے مصنفؒ نے اس کو دو سندیں قرار دیدیا۔

شرح السند حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں مصنفؒ کے اسناد دونوں سندوں میں مسدد ہیں اور پھر مسدد کے دو اسناد ہیں یحییٰ بن سعید اور معمر بن سلیمان، اور پھر یحییٰ و معمر دونوں کے اسناد ایک ہی ہیں یعنی سلیمان تیمی، لیکن فرق یہ ہے کہ یحییٰ نے جب اس حدیث کو اپنے اسناد سے نقل کیا تو عن التیمی کہا جس سے مراد سلیمان تیمی ہیں اور معمر نے جب اس روایت کو نقل کیا تو بجائے عن التیمی کے سمعت ابی کہا، ابی کا مصداق بھی وہی سلیمان تیمی ہیں سلیمان تیمی چونکہ معمر کے والد تھے اس لئے انھوں نے اس طرح تعبیر کیا، پھر آگے اخیر تک سند ایک ہی ہے قولہ تاد عن المعمر سمعت ابی، قال کی ضمیر مسدد کی طرف راجع ہے یعنی کہا مسدد نے معمر سے نقل کرتے ہوئے سمعت ابی، اور مسدد نے جب یحییٰ بن سعید سے نقل کیا تھا تو عن التیمی کہا تھا، جیسا کہ ابھی گذرا۔

قولہ عن الحسن عن ابن المغيرة اس ابن المغیرہ کا مصداق یا تو عروہ ہیں جیسا کہ اگلی سند میں آ رہا ہے، یا مغیرہ کے دوسرے صاحبزادے ہیں جن کا نام حمزہ ہے، حسن بصریؒ نے یہاں پر عن ابن المغیرہ مبہما ذکر فرمایا ہے اور اگلی روایت شعبیؒ کی ہے جس میں اس ابن کی تعیین فرماتے ہوئے انھوں نے سمعت عروہ بن المغیرہ کہا، اور بعض روایات میں حمزہ بن المغیرہ کی تصریح ہے۔

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں فی نفسہ یہ روایت عروہ اور حمزہ دونوں سے مروی ہے لیکن بکر بن عبداللہ کی روایت میں صحیح یا تو حمزہ ہے یا پھر مطلق ابن المغیرہ ہے بلا تعیین کے، بکر بن عبداللہ کی روایت میں عروہ کی تعیین صحیح نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کے بعد تہذیب التہذیب سے حافظ ابن حجرؒ کی عبارات نقل فرما کر ثابت فرمایا ہے کہ حافظ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بکر بن عبداللہ کی روایات میں بھی عروہ اور حمزہ دونوں طرح آیا ہے، بکر کی روایت میں عروہ کی تعیین حافظ کے نزدیک وہم نہیں۔

قولہ قال بکروقت سمعہ من ابن المغیرہ گذشتہ سند میں بکر اور ابن المغیرہ کے درمیان حسن کا واسطہ تھا، یہاں پر بکر یہ کہہ رہے ہیں کہ میں نے یہ حدیث براہِ راست ابن المغیرہ سے بھی سنی ہے بغیر واسطہ حسن کے۔

باتنا چاہئے کہ یحییٰ اور معمر کی روایت میں سند کے اعتبار سے جو فرق تھا اس کا بیان اوپر آچکا، ان دونوں کی روایت میں الفاظ متن کے اعتبار سے جو فرق ہے وہ بھی کچھ لینا چاہئے، وہ دو طرح کا ہے، ایک یہ کہ یحییٰ کی روایت

میں مسح علی الخفین مذکور نہیں ہے اور معتمر کی روایت میں مذکور ہے، دوسرے یہ کہ یحییٰ کی روایت میں مسح علی العمامہ کو دوسرے انداز سے بیان کیا ہے اور وہ انداز وہ ہے جہاں پر راوی کو استاذ کے اصل الفاظ یاد نہیں رہتے وہ اس مضمون کو اپنے الفاظ میں ادا کرتا ہے، اور معتمر کی روایت میں ایسا نہیں ہے انھوں نے مسح علی العمامہ کو استاذ کے الفاظ میں بالجزم بیان کیا۔

۳۔ حدثنامسدد الإ۔ قولہ فی رکعتہ یعنی سوار مسافروں کا قافلہ قولہ فانی ادخلت القدامین الخفین وھما طائران اس سے معلوم ہوا کہ مسح علی الخفین کے محنت کی شرط یہ ہے کہ لبس خفین طہارت پر ہوا ہو مسئلہ اجماعی ہے۔

لبس خفین کے وقت طہارت کا ملہ ہونے میں اختلاف

لیکن اختلاف اس میں ہو رہا ہے کہ بوقت لبس خفین طہارت کا ملہ ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی اگر غسل قدیم کے بعد موزے پہن لے اور اس کے بعد وضو کی تکمیل کرے یہ صحیح ہے یا نہیں؟ سو جوہور کے نزدیک طہارت کا ملہ عند اللبس شرط ہے، اور حنفیہ کے نزدیک لبس خفین کے وقت صرف طہارت القدیم کافی ہے بشرطیکہ حدث لاحق ہونے سے پہلے وضو کی تکمیل کرے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ترتیب مسنون کے مطابق وضو کر رہا ہے اور ایک پاؤں دھونے کے بعد موزہ پہن لیا اور دوسرا پاؤں دھونے کے بعد دوسرا موزہ پہن لیا تو سفیان ثوری اور زنی اور حنفیہ کے یہاں یہ صورت بھی جائز ہے جوہور علماء کے یہاں جائز نہیں۔

قولہ قال ابی قال الشعبي شہدی عردۃ یہ عینی بن یونس کا مقولہ ہے کہ مجھ سے میرے باپ یونس نے بیان کیا وہ کہتے تھے کہ مجھ سے میرے استاذ شعبی نے بیان کیا کہ یہ حدیث مجھ سے میرے استاذ عروہ نے بلفظ شہادت بیان کی تھی اور آگے عروہ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ مجھ سے یہ حدیث میرے استاذ مغیرہ بن شعبہ نے بلفظ شہادت بیان کی تھی، جانتا چاہیے کہ حدیث کو بوقت روایت لفظ شہادت سے بیان کرنا بعض مرتبہ تقویت حدیث کے لئے ہوا کرتا ہے۔

۴۔ قال ابو داؤد..... من ادرك الفز من المقتولة علیہ سجدتا السهو یعنی ابو سعید خدری، عبداللہ بن الزبیر اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کا یہ مسلک ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملی ہوں تو ایسے مسبوق کو نماز کے فراغ پر سجدہ سہو کرنا چاہئے شرح میں لکھا ہے کہ یہی مذہب عطاء اسحق بن راہویہ، طاہد اس اور مجاہد کا ہے۔

بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملیں گی تو اس کو نماز میں جلوس فی غیر محلہ کرنا پڑے گا، چنانچہ جب اس کو صرف ایک رکعت ملے گی تو اس کو ایک ہی رکعت پر بیٹھنا پڑے گا، اور جس صورت میں تین رکعات ملیں گے اور صرف ایک رکعت فوت ہوگی اس کو بھی ایک رکعت کے بعد فوراً بیٹھنا ہوگا کیونکہ امام کی وہ دوسری رکعت ہوگی، واللہ اعلم بالصواب۔

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آپ ان کو تنبیہ فرما رہے ہیں کہ سوال کا یہ طریقہ بہتر نہیں ہے، بڑوں سے اس طرح خطاب نہیں کرنا چاہئے کہ ان کی طرف لڑکیاں کی نسبت کی جائے، یعنی میں نہیں بھولا غسلِ رطلین کو بلکہ تم بھلا بیٹھے طریقہ سوال کو۔

باب التَّوْقِیْتُ فِي الْمَسْحِ

(۵)

مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ توقیت فی المسح کے قائل ہیں اور امام مالکؒ مشہور قول کی بناء پر توقیت کے قائل نہیں اور یہی مسلک لیث بن سعد کا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حضرت عمرؓ سے بھی عدم توقیت رجح نقل کیا ہے۔

توقیت فی المسح کی روایات | حافظؒ کہتے ہیں کہ توقیت مسح کے سلسلہ میں امام بخاریؒ نے کوئی روایت ذکر نہیں فرمائی، البتہ امام مسلمؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون یہ ہے شریح بن ہانی کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضرت علیؓ سے دریافت کرو اس لئے کہ وہ سفر میں حضور کے ساتھ رہتے تھے، شریح کہتے ہیں کہ پھر ہم نے حضرت علیؓ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات متعین فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں صفوان بن یمان کی حدیث مرفوعہ میں بھی اسی طرح توقیت فی المسح مذکور ہے، جس کی تخریج ابن خزیمہ نے کی ہے۔

امام ابو داؤد و امام ترمذیؒ نے توقیت فی المسح کے بارے میں خزیمہ بن ثابت کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون بھی یہی ہے کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، امام ترمذیؒ نے فی الباب کے ذیل میں متعدد صحابہ کی روایات کا حوالہ دیا ہے، اور حاشیہ ابو داؤد میں لکھا ہے کہ توقیت فی المسح کی روایات اٹھارہ صحابہ سے مروی ہیں۔

حدیث خزیمہ کی تصحیح اور تضعیف میں محدثین کا اختلاف | جانتا چاہئے کہ خزیمہ بن ثابت کی حدیث جس کو مصنفؒ نے باب کے شروع میں ذکر کیا ہے

اس کی تصحیح و تضعیف میں محدثین کا شدید اختلاف ہے، ایک جماعت نے جس میں ابن حبان، ابن معین، اور ابن دقیق العید ہیں اس کی مطلقاً تصحیح کی ہے اور ایک جماعت نے جس میں امام بخاریؒ، امام بیہقیؒ اور امام نوویؒ ہیں، اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے امام نوویؒ نے یہاں تک کہہ دیا افتوا علی ضعفہ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ یہ

اتفاق نقل کرنا صحیح نہیں، اور تیسری رائے اس میں امام ترمذیؒ کی ہے، انہوں نے اس حدیث کو دو طریق سے ذکر کیا ہے، بطریق غنمی، و بطریق الیثمی، طریق اولیٰ اعتبار سے تضعیف کی ہے اور طریق ثانی کے اعتبار سے تصحیح کی ہے۔ امام ترمذیؒ کی اس تفریق کا منشا یہ ہے کہ ابراہیم غنمیؒ کے طریق میں انقطاع ہے اس لئے کہ وہ اس کو براہ راست ابو عبد اللہ الجدی سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ان کا ان سے سماع ثابت نہیں اور ابراہیم تیمیؒ نے اس حدیث کو ابو عبد اللہ الجدی سے بواسطہ عمرو بن میمون روایت کیا ہے اس لئے وہ طریق انقطاع سے محفوظ ہے، اسی لئے امام ترمذیؒ نے اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

اور امام بخاریؒ وغیرہ نے جو اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے خواہ بطریق تیمی ہو یا بطریق غنمی سوا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں طریق میں اس حدیث کو ابو عبد اللہ الجدی خزیمہ بن ثابت سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ جدلی کا سماع خزیمہ سے ثابت نہیں، لہذا امام بخاریؒ کے نزدیک یہ حدیث دونوں طریق کے اعتبار سے ضعیف ہوئی۔

اور امام ابو داؤدؒ نے اس حدیث کو اگرچہ دو طریق سے ذکر کیا ہے لیکن ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ طریق الغنمی والیثمی دونوں میں کوئی فرق نہیں دونوں کی سند ایک ہی ہے، جب کہ جامع ترمذی سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ہے جیسا کہ ابھی گذرا۔

حدیث خزیمہ کس کی دلیل ہے؟ | اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیث خزیمہ بطریق غنمی تو یقیناً توثیق فی المسح میں جہور کے مسلک کے مطابق ہے لیکن حدیث خزیمہ بطریق الیثمی میں ایک غلجان کی بات پیدا ہو گئی ہے وہ یہ کہ اس میں ایک جملہ ولو استزذناہ لؤاذنا کا اضافہ ہے، یعنی راوی کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گو مسح کی مدت موقت فرمائی لیکن اگر ہم اس مدت میں زیادتی طلب کرتے تو آپ ضرور اضافہ فرماتے، اس جملہ کی وجہ سے یہ حدیث فی الجملہ مسلک جہور کے خلاف ہو رہی ہے، اس کے تین جواب ہیں، اول یہ کہ طریق تیمی میں یہ زیادتی جو ابو داؤد کی روایت میں ہے سنن ترمذی میں نہیں ہے، وہاں دونوں روایتوں کے الفاظ ایک ہیں، لہذا اس کے ثبوت میں تردد ہو گیا، ثانی یہ کہ حرف لو تو نفی ہی کے لئے آتا ہے لو جئتہ لاکرمک اس میں محییٰ اور اکرام کی سراسر نفی ہے، اسی طرح یہاں پر بھی ہے کہ اگر ہم زیادتی طلب کرتے تو آپ زیادہ فرماتے واذبیس فلیس ثلث یہ کہ یہ ظن راوی ہے جواز قبیل حسان و تخمین ہے فلا یعتبر۔

تنبیہ :- بذل میں حضرت کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے حدیث خزیمہ کی مطلقاً تصحیح کی ہے لیکن ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے صرف ایک طریق کے اعتبار سے اس کی تصحیح کی ہے اور دوسرے طریق کے اعتبار سے تضعیف کی ہے۔

مدتِ مسح کی ابتداء کب سے معتبر ہے | جانا چاہئے کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح میں توقیت ہے اس میں اختلاف ہے کہ مدتِ مسح کی ابتداء کب سے ہوگی، اکثر علماء

اور خفیہ شافعیہ کے یہاں مدتِ مسح کی ابتداء موزے پہننے کے بعد جس وقت حدث لاحق ہو اس وقت سے ہوگی، اور امام احمد و اوزاعی کے نزدیک جس وقت موزے پہنے اس وقت سے مسح کی مدت شمار ہوگی، یہاں پر تین حالتیں ہیں وقت اللبس، وقت المسح، وقت الحدث مذکورہ بالا اختلاف سے معلوم ہوا کہ مدتِ مسح کی ابتداء من وقت المسح ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں نہیں ہے البتہ حسن بصریؒ سے مروی ہے، جیسا کہ شامی میں لکھا ہے۔

۲۔ حدثنای یحییٰ بن معین عن قولہ عن ابی بن عمرؓ یہ حدیث مالکیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس سے عدم توقیت فی المسح ثابت ہو رہی ہے کہ جب تک چاہے مسح کر سکتے ہیں، درمیان میں موزے اتارنے کی حاجت نہیں۔

ابی بن عمارہ کی حدیث پر کلام اور اس کے جوابات | لیکن یہ حدیث ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے خود امام ابو داؤد نے اس حدیث کی سند میں شدید

اختلاف واضطراب ثابت کیا ہے، امام بیہقیؒ اور دارقطنیؒ اور حافظ ابن عبد البرؒ کہتے ہیں اسنادہ غیر قاطع بلکہ امام نوویؒ نے تو لکھا ہے اتفقوا علی ضعفہ امام نوویؒ کی یہ بات یہاں صحیح ہے اگرچہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث خزیمہ کے بارے میں بھی امام نوویؒ نے یہی فرمایا تھا اتفقوا علی ضعفہ، لیکن وہاں نوویؒ کی بات قابل تسلیم نہیں جیسا کہ مفصلاً گزر چکا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وبلغ الجوز قافی فذكره فی الموضوعات میں کہتا ہوں اسی طرح ابن الجوزیؒ نے بھی اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں عبد الرحمن بن رزین، وہ مجہول ہیں، اسی طرح ان کے شیخ محمد بن یزید اور شیخ الشیخ ایوب بن قعل سب مجاہل ہیں۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث ابی بن عمارہ کی جس میں یہ ہے کہ جب تک چاہے مسح کرتے رہو کوئی تحدید نہیں، ایک توجیہ اور تاویل بھی کی گئی ہے، وہ یہ کہ مطلب یہ ہے کہ مسح علی الخفین حسب قاعدہ وضابطہ جب تک چاہے کرتے رہو اور وہ ضابطہ قاعدہ یہ ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات کے بعد موزے اتار کر پاؤں دھوئے اور پہن لے اور پھر ہمیشہ اسی طرح کرتا رہے اتارتا رہے اور پہنتا رہے، جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں ہے الصعید الطیب وضوء المسلم ولو لی عشر سنین یعنی پاک مٹی مسلمان آدمی کے لئے وضو ہے اگرچہ دس سال تک ہو یعنی دس سال تک حسب ضابطہ قاعدہ عند الحاجة تیمم کرتا رہے، یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی تیمم دس سال تک چلتا رہے گا۔

یہ توجیہ تو بہت لطیف ہے لیکن اس کی حاجت اس لئے نہیں کہ یہ حدیث ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے

نہ کہ مسیح علی الجورین، پھر آگے حضرت سہارنپوریؒ تحریر فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث مغیرہ کی جو مسیح علی الجورین کے بارے میں ہے تصحیح کی ہے، حالانکہ امام ترمذیؒ مغیرہ بن شعبہ کی دوسری حدیث مسیح علی النعلین کی بھی تخریج کر چکے ہیں، معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک بھی یہ دو حدیثیں الگ الگ ہیں۔

بَاب (بلا ترجمہ)

(۵)

بعض مرتبہ مصنفین لفظ باب بلا ترجمہ لکھتے ہیں جس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں کبھی تو ترجمہ کا مضمون حدیث النبا سے ظاہر ہوتا ہے تو ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں، اور کبھی تشبیہ اذہان کے لئے ایسا کرتے ہیں، یہاں اس باب پر ترجمہ المسیح علی النعلین ہو سکتا ہے، کیونکہ حدیث الباب میں مسیح علی النعلین ہی مذکور ہے، لیکن مسیح علی النعلین کا اسم اربعین سے کوئی قائل نہیں، البتہ امام طحاویؒ نے ایک قوم کی طرف یہ مذہب منسوب کیا ہے۔

حدیثنا سدد الا — قولہ قال عباد اخبرنی اس حدیث میں مصنف کے دو استاد ہیں، مسدد اور عباد عن یحییٰ بن عطاء عن ابیہ تک دونوں کی سند مشترک اور موافق ہے عن ابیہ کے بعد سند کے الفاظ کیا ہیں اس میں مسدد اور عباد کا اختلاف ہو گیا، عباد کے لفظ تو یہ ہیں قال اخبرنی اوس بن ابی اوس الشقی، قال کی ضمیر عباد کی طرف راجع ہے، یعنی کہا عطاء نے خبرنی اوس بن ابی اوس الشقی، عباد کا مقولہ الشقی پر اگر ختم ہو گیا، رہی یہ بات کہ مسدد کے الفاظ کیا ہیں؟ انہوں نے عن یحییٰ بن عطاء عن ابیہ کے بعد سند کیسے بیان کی؟ اگر اسے مصنف نے یہاں تعرض نہیں کیا، ہو سکتا ہے مسدد کی روایت میں۔ اخبرنی اوس، کے بجائے حدیثی اوس، ہو یا عن اوس بن ابی اوس ہو

قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ متن حدیث ہے اور یہ مسدد کے الفاظ ہیں، عباد کے الفاظ آگے آرہے ہیں (نظا ہریشہ ہوتا ہے کہ یہ بھی عباد ہی کے الفاظ ہیں، مگر ایسا نہیں ہے) چنانچہ آگے چل کر مصنف فرماتا ہیں وقال عباد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قولہ ولعبذکومسدد المیضاة والكفافة اب مسدد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تواضوا مع علی نعلیہ وقدمیہ، اور عباد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی علی کفافة قوم فتواضوا مع علی نعلیہ وقدمیہ، حاصل یہ کہ مسدد کی روایت میں کفافة اور میضاة کا ذکر نہیں بلکہ وہ صرف عباد کی روایت میں ہے، اور مسیح علی النعلین والقدین دونوں کی روایت میں مشترک ہے۔

حدیث الباب کی تشریح و توجیہ

اس حدیث میں مسح علی النعلین والقَدَمین مذکور ہے، یہاں پر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ مسح سے مراد غسل ہو، مطلب یہ ہے کہ جوتے پہنے ہوئے غسل قدین فرمایا، اور اس میں کس قسم کے اشکال کی بات نہیں اس لئے کہ نعلین سے صرف دو قسم والے چل مراد ہیں جن کو پہنے پہنے آدمی پاؤں دھو سکتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مسح کو اپنے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ یہ منسوخ ہے بلکہ مسح علی القَدَمین کی تمام ہی روایات منسوخ ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ مسح سے مراد مسح ہی ہے اور قدین سے مراد قدین مجردین نہیں بلکہ مع الجوربین ہیں اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے نعلین پہنے ہوئے مسح علی الجوربین فرمایا، یہ آخری توجیہ امام طحاوی کی ہے وہ فرماتے ہیں الاحادیث یمن بعضہا بعضاً اور مغیرہ بن شعبہ وابو موسیٰ اشعری کی حدیث میں مسح علی جُوزِ بَیہ و نعلَیہ مذکور ہے، لہذا اس حدیث کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

باب کیف المسح

(۳)

مصنف مسح علی النعلین کی کیفیت بیان کرنا چاہتے ہیں، اور کیفیت سے مراد یہ ہے کہ مسح علی النعلین صرف اوپر کی جانب ہوگا یا اوپر اور نیچے دونوں طرف؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ حنابلہ کے یہاں صرف ظاہر خفین یعنی بالائی حصہ پر ہوگا، اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک خفین کے اعلیٰ و اسفل دونوں حصوں پر ہوگا، اعلیٰ پر بطریق وجوب اور اسفل پر بطور سنت، امام مالک کے نزدیک مسح علی الاسفل کافی نہیں اور امام شافعی کا بھی قول امح ہی ہے، اور تیسرا مذہب امام زہری کا ہے، ان کے نزدیک مسح علی الاسفل کافی ہو جائے گا، جانتا چاہئے کہ ایک روایت ہمارے یہاں بھی مسح علی اسفل النعلین کے استحباب کی ہے لیکن یہ روایت مرجوح ہے، کما قال الشامی۔

پھر دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ مسح علی النعلین کی مقدار واجب کیا ہے؟ حنفیہ کے نزدیک مقدار ثلثہ اصابع اور امام شافعی کے نزدیک ادنیٰ ما یطلق علیہ اسم المسح، اور امام مالک کے نزدیک اعلیٰ الخف (بالائی حصہ) کا استیعاب، اور امام احمد کے نزدیک مقدم الخف کا اکثر حصہ۔

۲- عن علی بن یحییٰ الدین بالمرأی انہ اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، اول مغیرہ بن شعبہ کی حدیث جس میں مسح علی ظاہر الخفین مذکور ہے دوسرے حضرت علیؓ کی یہ روایت کہ اگر دین کا مدار صرف غسل اور رائے پر ہوتا تو بجائے ظاہر خفین کے باطن خفین کا مسح شروع ہوتا، یہ دونوں حدیثیں حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل ہیں کہ مسح صرف

خفین کے بالائی حصہ پر ہونا چاہیے۔

آگے چل کر مصنف نے منیر بن شعبہ کی ایک اور حدیث بیان کی جس کے راوی کا تلب مغیرہ ہیں اس کے اندر سج علی ظاہر الخفین و باطن الخفین دونوں مذکور ہے، وہ شافعیہ اور مالکیہ کی دلیل ہے۔

۳۔ قولہ قال ما كنت ارى باطن القدمين الا احق بالفضل اس جملہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ باطن القدمین سے مراد باطن الخفین اور غسل سے مراد سج ہے اس صورت میں مطلب ظاہر ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو ظاہر پر رکھا جائے قدین سے قدین اور غسل سے غسل ہی مراد لیا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہو گا میں وضو میں قدین کے نچلے حصہ کو دھونا زیادہ ضروری سمجھتا تھا نسبت بالائی حصہ کے، لیکن جب میں نے حضور مصلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ صرف ظاہر خفین پر مسح کر رہے ہیں اور باطن خفین پر نہیں کر رہے ہیں تو پھر میرا یہ خیال نہ رہا، میری رائے بدل گئی۔

حضرت علیؑ کے کلام کا مطلب

تمام شراح حدیث نے حضرت علیؑ کے اس کلام میں باطن الخفین سے اسفل الخفین ہی مراد لیا ہے یعنی وہ حصہ جو زمین سے متصل ہوتا ہے، اور شیخ ابن الہمام کی رائے یہ ہے کہ باطن الخفین سے خفین کا وہ اندرونی حصہ مراد ہے جو جسم سے متصل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے بغیر نزع خفین کے اندرونی حصہ کا مسح کیسے ہو سکتا ہے اسی لئے شراح نے اس مطلب کو اختیار نہیں کیا لیکن فی نفسہ شیخ ابن الہمام کی رائے دقت نظر پر مبنی ہے اور ایک لحاظ سے معقول بات ہے اس لئے کہ وضو اور مسح خفین سے مقصود ازالہ حدث ہے نہ کہ ازالہ نجاست و گرد و غبار اور حدث کا تعلق بدن سے ہے لہذا خفین کا جو حصہ بدن سے متصل ہو ہی مسح کا زیادہ مستحق ہے۔

فائدہ ۴۔ حضرت علیؑ کا یہ ارشاد گرامی کہ ہمارے دین اور احکام شرع کا مدار عقل پر نہیں یہ بالکل مجھ ہے لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ دین اور شریعت کے احکام خلاف عقل ہیں، فقہاء اور اصولیین نے بہت سے احکام کو بغیر مدبرک بالرائی لکھا ہے یعنی بعض احکام شرعیہ ایسے ہیں جن تک ہماری عقل کی رسائی نہیں لیکن خلاف عقل ہونے کے قول کی جرأت کسی نے نہیں کی، اس لئے کہ مجد اللہ ہماری شریعت کے تمام احکام عقل سلیم اور فطرت کے عین مطابق ہیں، اصحاب عقل سلیم کا اولین مصداق حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں، ثم الاصل فالاشل۔

خفنیہ حنابلہ کی طرف سے حدیث کے جوابات

۵۔ حدیث ناموسی بن مروان الزہری۔ قولہ مسح علی الخفین واستغلبا یہ باب کی آخری حدیث ہے جس

میں مسح علی خفین کے اوپر اور نیچے دونوں مذکور ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کے موافق ہے امام ابو داؤد نے اس پر کلام فرمایا ہے وہ یہ کہ ثور بن زید نے اس حدیث کو رجا بن حیوہ سے نہیں سنا لہذا یہ حدیث منقطع ہے، اور امام بیہقی نے اس حدیث کی سند میں ایک دوسری علت بیان کی ہے وہ یہ کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو کاتب

مغیرہ سے مرسل نقل کیا ہے چنانچہ ترمذی میں عبد اللہ بن المبارک نے اس حدیث کو اس طرح نقل کیا ہے عن ثور عن رجاء قال حدثت عن کاتب المغیرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس میں صحابی یعنی مغیرہ بن شعبہ مذکور نہیں، نیز اس حدیث میں ایک اور جرح ہے وہ یہ کہ کاتب المغیرہ مجہول ہیں لیکن ابن ماجہ کی روایت میں کاتب المغیرہ تعین کے ساتھ مذکور ہے اس طرح عن دثر اد کاتب المغیرہ لہذا یہ اشکال تو رفع ہو جائے گا اور دوسرے اشکالات علیٰ حال باقی ہیں شافعیہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ حدیث گو ضعیف ہے لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے اس لئے کہ شافعیہ اسفل خیفین کے معنی کو صرف سنت اور فضیلت کہتے ہیں، لہذا کوئی اشکال کی بات نہیں۔

فضائل میں حدیث ضعیف پر عمل کے شرائط | ہماری طرف سے حضرت نے بذل میں ملائی تارکئی سے نقل کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث ضعیف پر عمل فضائل اعمال میں اس وقت صحیح ہے جب وہ حدیث ضعیف کسی حدیث صحیح یا حسن کے خلاف نہ ہو، نیز حدیث ضعیف پر عمل ان فضائل اعمال میں ہو سکتا ہے جو دوسرے دلائل سے ثابت ہوں، اور جو حکم ابتدائی ہو وہاں حدیث ضعیف پر عمل فضائل اعمال میں بھی صحیح نہیں، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ ایک چیز ثابت ہے اور اس کی کوئی مزید فضیلت کسی حدیث ضعیف سے ثابت ہو، اور یہی ہے تو بیشک وہاں پر حدیث ضعیف معتبر ہو سکتی ہے، اور یہاں یہ اسفل خف کے معنی کا حکم کسی حدیث صحیح سے ثابت نہیں صرف اس ضعیف حدیث میں مذکور ہے، اگر ہم اسفل خف کے معنی کو اس حدیث کی بناء پر مان لیتے ہیں تو حدیث ضعیف پر ایک حکم شرعی کی بناء لازم آتی ہے بلقسط دیگر حکم ابتدائی کا ثبوت حدیث ضعیف سے لازم آتا ہے۔

نیز علماء نے حدیث ضعیف پر عمل کرنے کے لئے ایک اور قید بھی لکھی ہے، وہ یہ کہ وہ حدیث ضعیف شدید الضعف یا موضوع نہ ہو، اور شدید الضعف کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی ہتم بالکذب یا کثیر الغلط اور متردک نہ ہو۔

باب فی الانتضاح

(۳)

انتضاح کے شرانے متعدد معنی لکھے ہیں، ۱۔ ابن رسلان کہتے ہیں کہ الانتضاح عند الجمہور مرش الفرج بالعلماء

۲۔ اس مسئلہ پر تفصیل کلام مولانا عبدالحی کفویؒ کی کتاب الاجوبۃ الفاضلۃ عن الاسئله العشرۃ المتکامہ میں میری نظر سے گذرا ہے، اسی طرح انہماک السن مقدمہ علامہ السن میں بھی اس پر بحث کی گئی ہے۔

بعد الموضوع یعنی وضو سے فارغ ہونے کے بعد دفع و سادس کے لئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا
۲۔ امام نووی فرماتے ہیں قال المحققون هو الاستنجاء بالماء ۳۔ صب الماء على الاعضاء ۴۔ استنجاء بالماء کے وقت
شرمگاہ پر پانی ٹپکانا تاکہ تقاطر کا بالکل کیا نقطہ ہوجائے۔

ترجمۃ الباب میں مصنف کی مراد بظاہر معنی اول ہے اور مصنف نے اس باب میں تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں
حدیث اول اور ثالث میں نفع کے ان معانی مذکورہ میں سے بظاہر اول معنی مراد ہیں اور حدیث ثانی میں ظاہر یہ ہے
کہ دوسرے معنی مراد ہیں، اور تاویل کے بعد اس کو بھی اول معنی پر محمول کر سکتے ہیں، اور ترمذی کی روایت میں
من حدیث ابی ہریرہ مرثوعا اس طرح ہے جاء فی جبریل فقال یا معتمد اذ اقضات فاستنح۔ یہاں پر استنجاء کے مینوں
معنی بلا تکلف مراد ہو سکتے ہیں ۱۔ اے محمد جب آپ وضو سے فارغ ہوجائیں تو کپڑے پر چھینٹا دے لیا کریں ۲۔ جب
آپ وضو کا ارادہ فرمائیں تو اس سے پہلے استنجاء بالماء کر لیا کریں ۳۔ جب آپ وضو فرمائیں تو اعضا پر اچھی طرح
پانی بہائیں اور صرف کچھ اعضا پر اکتفا نہ کریں۔

۱۔ حدیث امام محمد بن کثیرؒ — قولہ عن سفیان بن العکرم الشافعی اس راوی کے نام میں اختلاف ہے بعض سفیان
بن الحکم کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان، امام ابو حاتم رازی، علی بن مدینی اور امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ حکم بن سفیان
صحیح ہے۔

قال ابو داؤد ووافی سفیان جماعۃ اس حدیث کی سند میں رواۃ کا جو اختلاف ہے مصنف اس پر تنبیہ فرمایا ہے
ہیں وہ یہ کہ سند کے جو آخری راوی ہیں یعنی سفیان بن حکم یا حکم بن سفیان بعض رواۃ نے اس کے بعد سند میں
عن ابیہ کا اضافہ کیا ہے جیسا کہ بعد کی دونوں سندوں میں آ رہا ہے اور بعض نے عن ابیہ نہیں ذکر کیا، مصنف
فرماتے ہیں جس طرح سفیان نے اس سند میں عن ابیہ نہیں ذکر کیا اسی طرح ایک جماعت نے اس بات میں سفیان
کی موافقت کی ہے، جماعت کا مصداق جیسا کہ یہی کے کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جو بذل میں مذکور ہے،
ابو عوانہ، روح بن القاسم، اور جریر بن عبد الحمید، میں ان تینوں نے بھی جب اس روایت کو منصور سے ذکر کیا تو عن ابیہ

لہ ردی باللفظ علی عشرة ادب ذکر فی البذل من المافظ وغیرہ دعا مسئلانی المقام انہم اختلفوا فی التسمیہ باسم ہذا الراوی، فبعضہم یقولون
سفیان بن الحکم بعضہم الحکم بن سفیان، وقال بعضہم علی الابیہام یعنی عن رجل من ثقیف، والامر لثانی ان بعض الرواۃ یقولون بعدہ
عن ابیہ وبعضہم لا، وایضاً صحیح الحکم بن سفیان عن ابیہ كما قال ابن ہریرہ وعلی بن المدینی وابی حاتم الرازی، وہل للحکم محبتہ ؟
قال البخاری لا، وقال ابو زرہ نعم

کا اضافہ نہیں کیا۔

۲۔ حدثنا اسحق بن اسماعیل الخ۔ قولنا سفيان۔ جانتا چاہئے کہ پہلی سنہ میں سفيان سے سفيان ثوري مراد ہیں اور اس دوسری سند میں سفيان جو ابن ابی یحییٰ سے روایت کر رہے ہیں، اس سے مراد سفيان بن عيينہ ہیں، المزمع یہی ہے کہتے ہیں سفيان بن عيينہ اس سند میں کبھی عن ابیہما کا اضافہ کرتے ہیں جیسا کہ ہماری اس سند میں ہے، اور کبھی اضافہ نہیں کرتے، اگر اس سند میں بھی سفيان سے سفيان ثوري مراد لئے جاتیں جیسا کہ پہلی سند میں سفيان ثوري مراد ہیں تو مضمون کلام قتل ہو جائے گا کمالا یخفى علی الفضل اللیب۔

بَاب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا تَوَضَّأَ

۳۰

توضا تین معنی میں مستعمل ہوتا ہے، أراد التوضوء، شرع فی التوضوء، فترغ عن التوضوء یہاں پر آخری معنی مراد ہے، مصنف کی غرض اختتام وضوء پر جو دعاء منقول ہے اس کو بیان کرنا ہے، ابتداء وضوء میں جو دعاء پڑھی جاتی ہے اس کا باب شروع میں آچکا، اب چونکہ ابواب وضوء کے بیان کا خاتمہ ہو رہا ہے اس لئے یہاں اختتام کی دعاء بیان کر رہے ہیں۔

جانتا چاہئے کہ ادعیہ وضوء و طرح کی ہیں، بعض وہ جو بعد الفراغ پڑھی جاتی ہیں، اور بعض وہ جو ابتداء وضوء میں ہر ہر عضو پر الگ الگ پڑھی جاتی ہیں، جن کو فقہاء دعاء الاعضاء سے تعبیر کرتے ہیں بعد الفراغ کی دعاء یعنی شہادتین احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، ابو داؤد اور ترمذی کے علاوہ صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ترمذی کی روایت میں اس دعاء میں اللهم اجعلنی من التوابین، واجعلنی من المتطہرین کی زیادتی ہے جو ابو داؤد اور مسلم کی روایت میں نہیں ہے لیکن اس حدیث ترمذی میں اضطراب ہے۔

معارف السنن میں لکھا ہے کہ اذکار و ادعیہ وضوء جو قوی روایات سے ثابت ہیں وہ چار ہیں تین مرفوعاً ثابت ہیں اور ایک موقوفاً علی ابی سعید الخدریؓ۔

۱۔ بسم اللہ والحمد للہ یا ابتداء وضوء میں ہے، علامہ عینیؒ نے اس کو شرح ہدایہ میں طبرانی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، (بعض فقہاء نے اس طرح لکھا ہے، بسم اللہ العظیم والحمد للہ علیٰ دین الاسلام)

۲۔ وہ دعاء جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی شہادتین۔

۳۔ اللهم اغفر لی ذنبی ووسع لی فی داری وبارک لی فی رزقی، رواہ النسائی وابن السنی فی عمل الیم واللیلۃ

۴۔ سبحانک اللهم و بحمدک لا الہ الا انت وحدک لا شریک لک استغفرک اللهم واتوب الیک رواہ النسائی

فی عمل الیوم واللیلۃ۔

میں کہتا ہوں کہ ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ میں اذکار و وضو پر تین باب قائم کئے ہیں عا۔ باب التسمیۃ علی الوضوء۔ ما یقول بین ظہرائی وضو، یعنی درمیان وضو کی دعا، اس میں انھوں نے صرف ایک دعا اللھم اغفر لی ذنبی الخ ذکر فرمائی ہے۔ باب ما یقول اذا خرج من وضو، اور اس میں انھوں نے دو دعائیں ذکر کی ہیں، اول سبحانک اللھم الخ ثانی شہادتین۔ حافظ ابن القیم نے ان چار میں سے تین ذکر کی ہیں درمیانی کو نہیں لیا۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ بعض کتب حنفیہ و شافعیہ جیسے طحاوی روضۃ المحتاجین اور الوار ساطعہ وغیرہ میں دعاء الاعضاء کے نام سے

اعضاء وضو کی ادعیہ کی بحث

ہر ہر عضو کی الگ الگ دعائیں لکھی ہیں روضۃ المحتاجین کا محشی لکھتا ہے کہ یہ دعائیں تاریخ ابن حبان وغیرہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد طرق سے منقول ہیں، یہ روایات اگرچہ ضعیف ہیں لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے، اور علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بجائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے کے سلف صالحین کی طرف منسوب کرنا زیادہ اولیٰ ہے، نیز انھوں نے لکھا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ سے ان دعاؤں کے بارے میں سوال کیا گیا تو حافظ صاحب نے فرمایا یہ مرفوعا ثابت نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن القیمؒ ابن العربیؒ ابن دقیق العیدؒ اور امام نوویؒ نے کتاب الاذکار میں لکھا ہے کہ اشعار وضو کی دعائیں بے اصل ہیں بلکہ ابن دقیق العیدؒ نے لکھا ہے۔ بحسب الاقتصاد علی الوار ذکر جو دعائیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ان ہی پر اکتفا کرنا چاہیے میں کہتا ہوں کہ یہ ابن دقیق العیدؒ کی اپنی رائے ہے، ورنہ جو فقہار قائل ہیں وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ان ادعیہ کو مسنون ہونے کی نیت سے نہ پڑھا جائے بلکہ مستحب السلف ہونے کی حیثیت سے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ حاشیہ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بے اصل نہیں کہا جاسکتا، یہ صحیح ہے کہ ان کے ثبوت میں ضعف ہے، مولنا عبدالحی صاحب نے سعایہ میں ان ادعیہ پر بحث فرمائی ہے اور ان کی اصل لکھی ہے، احقر عرض کرتا ہے کہ علامہ طحاویؒ کی بات بہت موزوں اور معتدل ہے کہ ان ادعیہ کو مسنون نہ قرار دیا جائے بلکہ مستحب العلماء سمجھتے ہوئے ان کو پڑھا جائے۔

حدثنا احمد بن سعيد الهمداني الخ - قوله خدام انفسنا نتاوب الرعاية

مضمون حدیث

مضمون حدیث یہ ہے کہ عقبہ بن عامرؒ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ میں (فتوحات سے پہلے) اپنے خادم خود ہی تھے تو کرچا کر اس وقت ہمارے پاس نہیں تھے، اپنے اونٹوں کو باری باری خود ہی چرایا کرتے تھے ایک مرتبہ کی بات ہے کہ جب میرے چرانے کی باری تھی میں اونٹوں کو شام کے وقت چراگاہ سے لے کر واپس لوٹا تو آبادی میں پہنچ کر دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو وعظ

فرما رہے ہیں، آگے مضمون حدیث ظاہر ہے۔

قولہ نتحت لہ ابواب الجنۃ الثانیۃ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت کے آٹھ دروازے ہیں، حالانکہ دوسری احادیث میں جنت کے دروازوں کی تعداد اس سے بہت زائد آئی ہے۔ اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ یہاں پر من متقدّر ہے ای من ابواب الجنۃ الثانیۃ جیسا کہ ترمذی کی روایت میں ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو کوکب میں لکھا ہے، وہ یہ کہ دروازے دو طرح کے ہوتے ہیں ایک داخلی و ابدرونی اور ایک بیرونی یعنی صدر دروازے اور پچانک، تو یہاں پر صدر دروازے مراد ہیں ہو سکتا ہے وہ صرف آٹھ ہی ہوں جیسا کہ جہنم کے بارے میں آتا ہے کہ اس کے اندر سات دروازے ہیں۔

علماء نے ان آٹھ دروازوں کے نام بھی لکھے ہیں، باب الایمان، باب الصلوٰۃ، باب الصیام اس کا دوسرا نام باب الریان بھی ہے) باب الصدقہ، باب الکاملین، باب الرافضین، باب الجہاد، باب التوبۃ، مطلب یہ ہے کہ جس شخص میں ان اعمال میں سے جس عمل کا غلبہ ہو گا وہ اسی دروازے سے داخل ہو گا۔

قولہ ثمر یقع نظره الی السماء اس سے معلوم ہوا کہ وضو کے بعد شہادتین پڑھتے وقت نظر آسمان کی طرف اٹھانا چاہئے، بہت سے فقہار نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

باب الرجل یصلی الصلوات بوضوء واحد

(۵)

اس باب کا مقابل باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدث شرع ابواب وضو میں گزر چکا ہے۔

مسئلۃ الباب میں اقوال علماء | بن عمر، ابو موسیٰ اشعری، عبیدہ سلمانی اور سعید بن المسیب سے

منقول ہے کہ وضو لکل صلوٰۃ مطلقاً واجب ہے، اور ظاہر یہ وشیعہ کہتے ہیں وضو لکل صلوٰۃ صرف متعین کے حق میں واجب ہے، اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں ایک وضو سے صرف پانچ نمازیں پڑھ سکتے ہیں اس کے بعد عادۃ وضو ضروری ہے اور جمہور علماء ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ ایک وضو سے جتنی چاہیں نمازیں پڑھ سکتا ہے جب تک حدیث لاحق نہ ہو۔

۱۔ حدیثنا محمد بن عیسیٰ الخ۔ قولہ عن عمرو بن عامر البعلی، جاتا چاہئے کہ عمرو بن عامر وہ ہیں ایک البعلی اور ایک الانصاری، یہاں پر البعلی کی تصریح ہے، اور اس کے بالمقابل ترمذی میں الانصاری کی تصریح ہے لیکن یہاں ابو داؤد میں آگے آ رہا ہے ہوا بن اسد بن عمرو (یہ ابواسد کفایت نہیں ہے بلکہ اضافی معنی مراد ہیں) مطلب یہ ہے کہ یہ عمرو بن عامر وہ ہیں جن کے بیٹے کا نام اسد ہے، اس کا تقاضا تو یہی ہے کہ یہ بعلی ہوں، اس لئے کہ اسد عمرو بن عامر بعلی

ہی کے بیٹے ہیں نہ کہ انصار کے۔

راوی سند عمرو بن عامر کی تحقیق | لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ تحقیق فرمائی ہے کہ یہ عمرو بن عامر الانصاری ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے

بجلی نہیں، اس لئے کہ تقریباً التہذیب میں عمرو بن عامر کے نام پر تمیز کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحابہ سستہ کے راوی نہیں، اور عمرو بن عامر الانصاری پر جماعت کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحابہ سستہ کے راوی ہیں، نیز عمرو بن عامر بجلی طبقہ سادہ کے ہیں اور انصاری طبقہ خامسہ کے طبقہ خامسہ کے روادہ کہلاتے ہیں جنہوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہوا اور طبقہ سادہ کے رجال وہ ہیں جن کا تقار کسی صحابی سے ثابت نہیں، اور یہاں پر عمرو بن عامر لوں کہہ رہے ہیں کہ میں نے انس بن مالک سے سوال کیا، لہذا یہ عمرو بن عامر طبقہ سادہ کے نہیں ہو سکتے بلکہ طبقہ خامسہ کے ہیں، اور وہ الانصاری ہیں نہ کہ البجلی۔

۲- قولہ صلی یوم الفتح خمس صلوات بوضوء واحد یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ والے روز پانچوں نمازیں ایک ہی وضو سے ادا فرمائیں اور مسح علی الخفین بھی فرمایا، اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میں نے آج آپ کو ایسا کام کرتے دیکھا جس کو آپ اس سے پہلے نہ کرتے تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصد ایسا کیا۔

ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی مراد اس کام سے صلوات خمسہ کو ایک وضو سے ادا کرنا ہے، مسح علی الخفین سے سوال متعلق نہیں اس لئے کہ مسح علی الخفین تو آپ اسفار میں عام طور سے کرتے ہی تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصد ایسا کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ تجدید وضو ضروری نہیں۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے پہلے ہر نماز کے لئے جو وضو فرماتے تھے وہ دو بوجہ استسباباً؟ امام طحاویؒ فرماتے ہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ایک یہ کہ آپ وضو لکل صلوة بطریق وجوب فرماتے ہوں، اور پھر یہ وجوب فتح مکہ کے دن منوہ ہو گیا ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ وضو لکل صلوة استسباباً فرماتے ہوں اور پھر فتح مکہ کے روز آپ نے بیان جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی اقرب الی الصواب ہے، اس پر علامہ شوکانیؒ نے اضافہ فرمایا کہ عبداللہ بن خطلہ کی حدیث (جوابہ بوداؤدیں باب السواک میں پہلے گزر چکی ہے) اس سے احتمال اول کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروء میں آپ پر وضو لکل صلوة واجب تھی، لیکن امام طحاویؒ کا یہ کہنا اس کا نسخ فتح کے روز ہوا صحیح نہیں، بلکہ نسخ اس سے پہلے غزوہ خیبر کے سفر میں ماننا پڑے گا جیسا کہ سید بن النعمان کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ہم غزوہ خیبر کے سفر میں حضور کے ساتھ تھے جب آپ مقام مہبار پر پہنچے جو کہ خیبر کے قریب ہے تو

وہاں آپ نے نماز عصر اور اس کے بعد پھر نماز مغرب ایک ہی وضو سے ادا فرمائی، اور یہ واقعہ فتح مکہ سے ایک سال پہلے کا ہے۔

باب فی تفریق الوضوء

(۳)

تفریق سے مراد ترک موالاة ہے یعنی اعضاء وضو کے غسل میں تفریق کرنا۔

موالاة فی الوضوء میں مذاہب ائمہ | یہ گذشتہ ابواب میں آچکا کہ مالکیہ کے یہاں موالاة فی الوضوء واجب اور شرط محبت وضو ہے، اگر کوئی شخص عمداً تفریق کرے تو اس کی وضو باطل ہے، البتہ نسیان کی صورت میں معاف ہے اور کتب مالکیہ میں موالاة کو فور سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اسی طرح حنابلہ کے یہاں بھی موالاة فرض ہے ان کے یہاں نسیان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک موالاة صرف سنت ہے، امام شافعی کے دونوں قول ہیں، ابن رسلان فرماتے ہیں امام شافعی کے قول قدیم میں موالاة واجب ہے اور اجماع الروایتین عن احمد بھی یہی ہے، اور قول جدید امام شافعی کا اور روایت ثانیہ امام احمد کی مثل حنفیہ کے ہے (کنانی ہاشم البذل)

۱۔ حدیثنا ہارون بن معروف الخ۔ قولنا مرجعنا حسن۔ حاصل مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے حضور کے سامنے وضو کیا، اور اس کے پاؤں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ارشاد فرمایا ارجع فاحسن وضو ثلاث یعنی جاؤ اپنی وضو کو درست کرو، حضرت سہارنپوریؒ بذیل میں تحریر فرماتے ہیں احسان وضو کی شکل یہ ہے کہ جو کچھ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، پس اس سے غسل اعضاء میں تفریق کا جواز ثابت ہو گیا۔ امام خطابی شافعی اور ابن بطلال مالکی نے اس حدیث سے وجوب موالاة پر استدلال کیا ہے۔

حدیث الباب سے وجوب موالاة پر استدلال درست نہیں | لیکن امام نوویؒ نے ان کے استدلال کو رد فرمایا ہے، اور یہ لکھا ہے کہ یہ استدلال کم از کم ضعیف ورنہ باطل ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احسان وضو کا حکم فرمایا ہے اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ استیناف وضو کیا جائے، دوسرے یہ کہ جتنا حصہ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، اذاجام الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں اگر آپ اعادۃ وضو کا حکم فرماتے تب استدلال صحیح تھا اگرچہ اس وقت بھی یہ احتمال ہے کہ اعادہ کا حکم بطریق استحباب ہو نہ بطریق وجوب۔

۳۔ حدیثنا حیو بن شریح الخ۔ قولنا فامره ان يعيد الوضوء اس حدیث میں آپ نے اعادۃ وضو کا حکم فرمایا

جس سے بظاہر قائلین موالاة کی تائید ہوتی ہے، لیکن اول تو یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بقیہ بن الولید راوی ہیں جو حجت نہیں، ابو شہر غسانی ان کے بارے میں فرماتے ہیں احادیث بقیہ لیست بنقیہ فتن منها علی تقیہ نیز وہ مدلس ہیں، اور یہاں بطریق عنعنہ روایت کر رہے ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ اعادہ وضوء کا حکم آپ نے بطریق استحباب فرمایا ہو۔

جو حضرات وجوب موالاة کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیت وضوء میں صرف غسل اعضاء اور مسح راس کا حکم فرمایا ہے، اس میں موالات کا کہیں ذکر نہیں، نیز امام بیہقیؒ نے ابن عمرؓ کا ایک اثر مجمع ذکر کیا ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے بازار میں وضوء کی اور صرف غسل وجہ دیدین اور مسح راس کیا، اور نماز جنازہ پڑھانے کے لئے مسجد میں تشریف لے گئے، وہاں پہنچ کر جملہ حاضرین کے سامنے مسح علی الخفین کیا، جب کہ وضوء خشک ہو چکی تھی اور اس پر حاضرین میں سے کسی نے نکیر نہیں کی، (منہل)

خلاصہ یہ کہ اس باب میں مصنفؒ نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، تینوں کا مضمون مشترک ہے کہ ایک شخص وضوء کرنے کے بعد حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کے پاؤں کا ایک حصہ ناخن کے برابر خشک رہ گیا تھا، ان تین احادیث میں سے پہلی اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو احسان وضوء کا حکم فرمایا، ظاہر ہے کہ ان دو حدیثوں سے تو موالات پر استدلال صحیح نہیں، اور تیسری حدیث میں البتہ آپ نے اعادہ وضوء کا حکم فرمایا، اس کا جواب ہم دے چکے ہیں۔

باب اذا شك في الحدث

(۷)

لوا قضي وضوء کی ابتداء جانا چاہئے کہ باب سابق یعنی باب تفریق الوضوء تک احکام ومسائل وضوء مصنفؒ کی ترتیب کے مطابق پورے ہو گئے، اب مصنفؒ کا مقصود لوا قضي وضوء کو بیان کرنا ہے، جس کی ابتداء اس سے اگلے باب الوضوء من قبلہ سے ہو رہی ہے گویا وہ لوا قضي وضوء کا پہلا باب ہے، اور یہ باب بطور تمہید اور توطئہ کے ہے اس لئے کہ شک فی الحدث میں دونوں جہتیں ہیں، ناقض ہونے کی بھی اور ہونے کی بھی، گویا یہ ادنیٰ درجے کا ناقض ہے اس لئے مصنفؒ اس باب کو شروع میں لائے ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے، اس کتاب کے ابواب بہت مہذب و مرتب اور قابل تعریف ہیں فللہ درالمصنف۔

جاننا چاہئے کہ حدث کے لغوی معنی تجد وکین وجود بعد العدم کے ہیں اور شرعاً حدث نام ہے اس حالت کا جو ناقض طہارت ہو، اس کی جمع اعداد شأتی ہے جیسے سبب کی جمع اسباب۔

مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ | مسئلۃ الباب مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو پہلے سے بالیقین طہارت حاصل ہے اور اس کے بعد زوال طہارت میں تردد اور شک واقع ہو رہا ہے تو یہ کچھ مضر نہیں، البتہ لا یزول الابستہ یعنی یقینی بات کو یقین ہی ختم کر سکتا ہے، امام مالک کی اس میں مختلف روایات ہیں، ایک مثل جمہور کے، دوسری روایت یہ ہے کہ شک فی الحدیث مطلقاً ناقض ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ اگر خارج صلوۃ شک واقع ہو تب تو ناقض ہے لہذا بغیر اعادۃ وضو کے نماز نہ شروع کرے، اور اگر داخل صلوۃ شک طاری ہو تو پھر ناقض نہیں اور یہی مذہب ہے حسن بصری کا۔

داخل صلوۃ اور خارج صلوۃ میں فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدیث میں فی الصلوۃ کی قید مذکور ہے اور دوسری وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر داخل صلوۃ شک فی الحدیث کو ناقض قرار دیا جائے تو اس سے ابطال عمل لازم آتا ہے، اور یہ لا یتبطلوا افعالکم کے خلاف ہے اور خارج صلوۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی لہذا وہاں شک فی الحدیث کو ناقض قرار دیا جائے گا، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے مالکیہ کے اس استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ ابطال عمل تو اس وقت لازم آئے گا جب شک فی الحدیث کی حالت میں صحت صلوۃ کو تسلیم کیا جاسے اور صحت صلوۃ اس وقت ہو سکتی ہے جب شک فی الحدیث ناقض وضو نہ ہو، سو اگر شک فی الحدیث فی الواقع ناقض نہیں تو خارج میں بھی ناقض نہ ہونا چاہئے، اور اگر فی الواقع ناقض وضو ہے تو ابطال عمل کہاں۔

۱۔ حدیث ثاقبۃ بن سعید الخ۔ قولہ عن عتہ، یعنی سعید بن المسیب اور عباد بن تیمم دونوں روایت کرتے ہیں عباد سے جن کا نام عبداللہ بن زید بن عامر ہے۔

قولہ شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرجل یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو نماز کی حالت میں کچھ محسوس کرے مثلاً بطریق شک دوہم کے خروج ریح وغیرہ، تو آپ نے فرمایا یہ شخص نماز سے نہ ہٹے جب تک اپنے کان سے ریح کی آواز نہ سنے یا ناک سے بدبو نہ محسوس کرے، کان اور ناک سے محسوس ہونا چونکہ ذریعہ ہے حصول یقین کا اس لئے آپ نے اس کو ذکر فرمایا، ورنہ مقصود حصول یقین ہے خواہ وہ جیسے بھی حاصل ہو۔

حدیث میں فی الصلوۃ کی قید سے بعض مالکیہ نے استدلال کیا کہ یہ حکم یعنی شک کا ناقض ہونا داخل صلوۃ کے ساتھ خاص ہے خارج صلوۃ میں اگر شک واقع ہو تب پھر یہ حکم نہیں۔

جانتا چاہئے کہ یہ لفظ عن عمہ، شکی یہاں پر اور اسی طرح مسلم کی روایت میں بصیغہ مجہول وارد ہے اور الرجل نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا، فاعل شکایت کون ہے؟ اس روایت سے کچھ معلوم نہیں ہوتا

لیکن بخاری کی روایت سے اشارۃً اور ابن خزیمہ کی روایت سے مراحتہ معلوم ہوتا ہے کہ فاعل یہی عم عباد ہیں جو سند میں مذکور ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں فاعل معلوم ہونے کے بعد بھی اس لفظ شکی کو بعینہً معروف نہیں پڑھ سکتے، علامہ عینیؒ نے امام نوویؒ کے کلام کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ فاعل معلوم ہونے کی صورت میں اس کو معروف پڑھ سکتے ہیں، اور ضمیر فاعل راجع ہوگی عم عباد کی طرف اس لئے کہ اس کا فاعل ہونا معلوم ہو گیا، حضرت نے بذل میں یہ ساری بات نقل فرمانے کے بعد سکوت فرمایا ہے، لیکن واضح رہے کہ امام نوویؒ کی بات درست ہے عینی کی تردید صحیح نہیں، وجہ اس کی یہ ہے یہ لفظ سلم اور ابو داؤد کی روایت میں شکی یار کے ساتھ لکھا ہے اور اس صورت میں اس کو مجہول پڑھنا متعین ہے، اس لئے کہ ناقص واوی ہونے کی وجہ سے شکی فعل مجہول یار کے ساتھ اور شکی فعل معروف الف کے ساتھ لکھا ضروری ہے جس طرح دعاء عفا فعل معروف الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے، اور جب فعل مجہول ہوں گے تو یار کے ساتھ لکھے جائیں جیسے دینی و عینی اسی طرح یہ لفظ شکی بھی ہے البتہ برخی فعل معروف بھی یار کے ساتھ لکھا جائے گا اس لئے کہ یہ ناقص یا نی ہے، خلاصہ یہ کہ فاعل متعین ہونے کے بعد ہی لفظ شکی یہاں پر مجہول ہی پڑھا جائے گا نہ کہ معروف، کذا افادہ العلامة السندی فی حاشیۃ النسائی وھکذا سمعت من شیخی مولانا محمد اسعد اللہ رحمہ اللہ۔

۲۔ حدیثا موسیٰ بن اسماعیل الی۔ قولہ فزوجہ حركۃ فی دبرہ اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے، وہ یہ کہ ریح القبل ناقض ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ناقض ہے، اور مالکیہ کے یہاں ناقض نہیں، اور حنفیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں امام محمدؒ کہتے ہیں ناقض ہے اور امام کرخی کہتے ہیں ناقض نہیں۔

قولہ حتی یسبح صواتا دیجد ریجایہ ہم پہلے بھی بتا چکے ہیں کہ سماع صوت اور وجدان ریج کنایہ ہے حصول یقین سے یعنی جب تک ریح خارج ہونے کا یقین نہ ہو اس وقت تک محض دبر میں سرسراہٹ اور حرکت ہونے سے وضو باطل نہ ہوگی، چونکہ سماع صوت اور وجدان ریح حصول یقین کا ذریعہ اور سبب ہیں اس حیثیت سے ان کو ذکر کیا ورنہ لازم آئے گا کہ جو شخص ائمہ اور اخشم ہو اس کی کبھی خروج ریج سے وضو نہ ٹوٹے۔

۱۔ اس لئے کہ بخاری شریف میں یہ لفظ الف کے ساتھ اس طرح وارد ہے عن عبد اللہ شکالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرجل اس کا فعل معروف ہونا متعین ہے۔
۲۔ ائمہ بہرہ اور اخشم جس کی قوت شامہ ضائع ہو گئی ہو۔

باب الوضوء من القبلة

(۳)

یہاں سے نواقص وضوء کا بیان شروع ہو رہا ہے، اس دنیا میں کسی حالت کو دوام اور بقا نہیں، ہر کمالے را
نوالے قبلہ، یعنی قبلۃ المرأة سے مراد مس المرأة ہے مس المرأة ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ
کے یہاں مطلقاً ناقض ہے، اور حنفیہ کے یہاں مطلقاً ناقض نہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، اگر مس المرأة
شہوت کے ساتھ ہو تو ناقض وضوء ہے ورنہ نہیں۔

درامثل یہ مسئلہ قرآن کریم میں آیت تیمم اوجاء احد منکم من الغائط
اولستم النساء میں مذکور ہے، اس میں دو قراتیں ہیں، ایک لستم
النساء باب مجرد سے، دوسرے لستم النساء باب مفاعلت سے

مس المرأة کے ناقض وضوء ہونے کا
مسئلہ قرآن میں مذکور ہے یا نہیں

امام شافعی فرماتے ہیں کہ لمس اپنے معنی حقیقی یعنی لمس بالید پر محمول ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مس المرأة ناقض
وضوء ہے، اور احناف کہتے ہیں کہ لمس سے جماع مراد ہے اس لئے کہ رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس
کی تفسیر جماع ہی کے ساتھ کی ہے اور علمائے لکھا ہے حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر دوسروں پر رائج ہے، نیز اس آیت
میں دوسری قرات لستم والی اس سے حنفیہ کے معنی کی تائید ہوتی ہے لہذا اگر لستم والی قرات لمس بالید کے معنی
کے زیادہ قریب ہے تو لستم والی قرات اقرب الی معنی الجماع ہے جیسا کہ ابو جبر جصاص رازیؒ نے تحریر فرمایا ہے۔

تیز حنفیہ نے آیت کو جس معنی پر محمول کیا ہے اس میں زائد افاذیت ہے اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ جس طرح حدیث اصغر میں تیمم شروع ہے اسی طرح حدیث اکبر میں بھی شروع ہے بخلاف شافعیہ کی تفسیر کے کہ اس سے
تیمم جنب کا حکم معلوم نہیں ہوتا، نیز حنفیہ کی تائید احادیث الباب سے بھی ہو رہی ہے اس لئے کہ ان احادیث سے
بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مس المرأة ناقض وضوء نہیں، حنفیہ کے مسلک میں حدیث اور آیت کے درمیان تعارض سے
سلامتی ہے، اور شافعیہ کی تفسیر حدیث الباب کے معارض پڑ رہی ہے اسی لئے شافعیہ حضرات حدیث الباب کی
تضعیف یا تاویل کے درپے ہیں جیسا کہ آگے معلوم ہو جائے گا۔

حضرات مالکیہ اور حنابلہ نے اس آیت اور احادیث کے تعارض کو رفع کرنے کے لئے ایک دوسری شکل اختیار
فرمائی وہ یہ کہ مس المرأة اگر شہوت کے ساتھ ہے تب تو ناقض ہے ورنہ نہیں لہذا آیت شریفہ
میں لمس سے مس بالشہوت مراد ہے اسی لئے اس کو ناقض وضوء قرار دیا ہے اور حدیث میں مس سے مس بلا شہوت
مراد ہے اسی لئے وہ ناقض وضوء نہیں ہوا۔ قال ابو الدود دھومرسل

حدیث الباب پر مصنف کا نقد

جاننا چاہئے کہ تقبیلِ مرآة کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی جو حدیث ہے اس کو مصنف نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے، ایک بطریقِ ابراہیمؓ یعنی عائشہؓ، دوسرے بطریقِ حبیب بن ثابتؓ عن عروہ، اور ہر دو طریق پر مصنف نے کلامِ فیرا کہ حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔

طریقِ اول پر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس لئے کہ اس کو ابراہیمؓ بھی عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں حالانکہ تمیمی کا سماع عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ انقطاع صرف اس طریق میں ہے، اس کے علاوہ دوسرے بعض طرق انقطاع سے سالم ہیں، چنانچہ یہ روایت دارقطنی میں موجود ہے اور اس کی سند میں ابراہیمؓ اور عائشہؓ کے درمیان واسطہ مذکور ہے عن ابی وہیم النبی عن ابیہ عن عائشہؓ یہ طریق انقطاع سے سالم ہے۔

۲۔ قولہ حدثنا الاعمش عن حبیب بن ثابت عن عروہ یہ حدیث عائشہؓ کا دوسرا طریق ہے اس کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں قال ابو داؤد وہكذا رواه زائدة وعبد الحميد عن الاعمش یعنی وہ کیسے نے جس طرح اس حدیث کو انمش سے نقل کیا اسی طرح زائدہ اور عبد الحمید نے نقل کیا، مطلب یہ ہے کہ وہ کیسے کی روایت میں جس طرح عروہ غیر منسوب، واضح ہوا ہے اسی طرح ان دونوں کی روایت میں بھی واضح ہوا ہے۔

اس کے بعد مصنف نے اس حدیث کو انمش سے ایک اور طریق سے ذکر کیا ہے ثنا عبد الرحمن بن مغراء قال ثنا الاعمش اس میں تصریح ہے اس بات کی کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیرؓ نہیں بلکہ عروہ المزنیؓ ہیں اور آگے چل کر بھی مصنف نے بعض ائمہ حدیث کے کلمات نقل کر کے یہی ثابت کرنا چاہا ہے کہ یہ عروہ عروہ المزنیؓ ہیں، اور عروہ المزنیؓ بالاتفاق مجہول ہیں، لہذا پہلے طریق پر تو یہ کلام ہوا کہ وہ مرسل یعنی منقطع ہے، اور اس دوسرے طریق پر یہ کلام ہوا کہ اس میں عروہ المزنیؓ ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں، لہذا حدیث الباب جو ضعیف کا مستدل ہے وہ ثابت نہیں۔

قال ابو داؤد قال یحیی بن سعید القطان الرجل المصنف کہتے ہیں کہ یحیی بن سعید قطان نے ایک شخص سے کہا (اس شخص سے مراد علی بن مدینی شیخ بخاری ہیں) کہ میری طرف سے لوگوں سے کہہ دو کہ انمش کی یہ حدیث (حدیث الباب) اور دوسری حدیث جو مستحاضہ کے بارے میں ہے جس میں یہ ہے انها تتوضأ بعد صلوٰۃ میرے نزدیک یہ دونوں حدیثیں غیر معتبر اور لاشیء کے درجہ میں ہیں یہ دوسری حدیث آگے ابواب الاستحاضہ میں باب من قال فقتل من طهر الى طهر میں آرہی ہے)

یہ دونوں حدیثیں کیوں غیر معتبر اور لاشیء محض کے درجہ میں ہیں؟ اس کی وجہ مصنف آگے سفیان ثوریؓ سے نقل کرتے ہیں دروی عن الثوری انہ قال ابو یعنی سفیان ثوریؓ فرماتے ہیں حبیب بن ابی ثابت جب بھی روایت کرتے ہیں عروہ المزنیؓ ہی سے روایت کرتے ہیں یعنی عروہ بن الزبیرؓ سے روایت نہیں کرتے لہذا حدیث الباب

میں جو عروہ ہیں وہ عروہ المزنی ہوئے اور وہ بالاتفاق ضعیف و مجہول ہیں۔

مصنف کی رائے تو یہی ہے کہ حدیث الباب میں عروہ سے عروہ المزنی مراد ہیں لیکن سفیان ثوری نے جو قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ حبیب بن ابی ثابت عروہ بن الزبیر سے مطلقاً روایت نہیں کرتے یہ قاعدہ کلیہ مصنف کو تسلیم نہیں چنانچہ فرماتے ہیں قال ابو داؤد وصنادید حمزة الزيات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشة حدیثاً صحیحاً اس سند سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب بھی عروہ بن الزبیر سے بھی روایت کرتے ہیں لہذا بالکلیہ ان سے روایت کی نفی کرنا درست نہیں۔

یہاں پر صاحب معارف السنن سے تسامح ہوا وہ یہ کہ وہ فرماتے ہیں امام ابو داؤد کے نزدیک حدیث الباب کی سند میں عروہ سے عروہ بن الزبیر مراد ہیں، بذل المجہود میں حضرت کی وہی رائے ہے جو ہم نے بیان کی۔

عروہ سے عروہ بن الزبیر مراد ہونے کے قرائن | اس کے بعد جانا چاہئے کہ ہمارے حضرت سہارنپوری نے بذل المجہود میں اس بات پر نصف درجہ سے نااند قرائن تحریر فرمائے ہیں کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں عروہ المزنی نہیں، لہذا مصنف کی بات ہمیں تسلیم نہیں، وہ قرائن یہ ہیں ۱۔ عبد الرحمن بن مغراء جن کی روایت میں عروہ المزنی ہونے کی تصریح ہے، وہ ضعیف ہیں ۲۔ ابن ماجہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں وکیع نے عبد الرحمن بن مغراء کی مخالفت کی ہے اور ان کو عروہ بن الزبیر قرار دیا ہے ۳۔ اس سند میں عروہ سے نقل کرنے والے اصحاب ہیں جو جمع کا صیغہ ہے اور جس راوی سے ایک جماعت نقل کرتی ہو وہ معروف ہو گا نہ کہ مجہول، اور عروہ المزنی بالاتفاق مجہول ہیں لہذا یہ عروہ عروہ المزنی نہیں ہو سکتے، یہ عروہ بن الزبیر معروف راوی ہیں اور عروہ المزنی مجہول ہیں، اور اکثر روایات میں عروہ مطلقاً بغیر نسبت کے وارد ہوا ہے، اور محدثین کے یہاں راوی غیر منسوب کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ معروف پر محمول ہوتا ہے، لہذا یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہوئے نہ کہ عروہ المزنی ۵۔ اس روایت میں ہے فقد لہامنہی الا انت یعنی جب حضرت عائشہ نے عروہ کے سامنے مجملات بیان کیا کہ حضور نے اپنی ازواج میں سے کسی زوجہ کی تقبیل کی تو اس پر عروہ بولے وہ کون ہے تم ہی تو ہو گی، اس پر وہ ہنس پڑیں، یہ سوال و جواب قرینہ ہے اس بات پر کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہیں اس لئے کہ عروہ بن الزبیر اور حضرت عائشہ کے درمیان بے تکلفی اور کثرت سوال و جواب مشہور و معروف ہے نہ کہ حضرت عائشہ اور عروہ المزنی کے درمیان ۶۔ دارقطنی اور مسند احمد کی بہت سی روایات اس پر دال ہیں کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہیں، اس سند میں عروہ المزنی سے روایت کرنے والے ان کے شاگرد اصحاب ہیں جو مجہول ہیں، لہذا یہ سند غیر معتبر ہے، غرضیکہ مصنف نے حدیث ابی کے ہر دو طریق پر جو نقد کیا وہ رفع ہو گیا۔

حدیث الباب کی تائید میں دوسری روایات | اس کے علاوہ بھی بہت سی روایات حدیث بخاری

وغیرہ میں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سمرۃ ناقض وضو نہیں، ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں رات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سہنے لیٹی ہوئی تھی اور آپ نماز پڑھتے ہوئے اور میرے پاؤں آپ کے سجدہ کی جگہ ہوتے فاذا اراد ان یجد غمرنی فقبضت رجلی اور ایک روایت میں ہے فاذا اراد ان یترسنی بوجہ یعنی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں جانے کا ارادہ فرماتے تو میرے بدن پاؤں وغیرہ کو چھو دیتے جس سے میں ان کو سیٹ لیتی، یہاں پر عین حالت نماز میں سمرۃؓ پایا جگہ رہا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تائید کی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بجا آئی ہو یا یہ آپ کی خصوصیت ہے، یہ سب باتیں ایسی ہی ہیں اپنے مسلک کی حمایت کے لئے۔

امام بیہقی کے زعم میں حدیث کا محل | اور امام بیہقی نے تو ایک عجیب بات فرمائی وہ یہ کہ یہ حدیث دراصل

کتاب الصوم کی ہے جو قبلہ الصائم کے بارے میں تھی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل وہو صائم کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت صوم میں تقبیل فرماتے تھے مگر بیان کرنے والے راویوں سے اس میں ہم واقع ہوا اور اس طرح روایت کر دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقبیل کے بعد نماز کے لئے تجدید وضو نہ فرماتے تھے، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں امام بیہقی کا بلا دلیل رواۃ کی تضعیف کرنا اور ان کو وہم کا شکار قرار دینا دیانت کے خلاف ہے، واللہ الموفق۔

قال ابو داؤد و ترمذی و حذوف الزیات حضرت سہارنپوریؒ نے بدل میں لکھا ہے غالباً اس حدیث صحیحے مراد وہ حدیث ہے جو ترمذی کی کتاب الدعوات میں اسی سند سے مذکور ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اللہم عافنی فی جسدی و عافنی فی بصری و ابعده الوارث منی لا الہ الا اللہ الخ الحلیم الکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم والعبد بشا رب العالمین لیکن ترمذی کی سند میں عروۃ بن الزبیر ہونے کی تصریح نہیں، ہو سکتا ہے کہ امام ابو داؤد کے نزدیک وہ عروۃ بن الزبیر ہی ہوں۔

باب الوضوء من مسس الذکر

(۳)

مذہب ائمہ | مسئلہ الباب مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مس ذکر ناقض وضو ہے امام احمدؒ کے نزدیک مطلقاً اور امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے نزدیک اذا کان المس باطن الکف، اور حنفیہ کے نزدیک مطلقاً ناقض نہیں ہے، مصنف نے یہاں پر دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب سے مس ذکر کا ناقض ہونا اور دوسرے باب سے ناقض ہونا ثابت کیا ہے۔

اس باب میں مصنف نے حدیث بئرہ بنت صفوان ذکر فرمائی ہے جس سے اس ذکر کا ناقض و ضور ہونا معلوم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں تفسیف اور تاویل یا ترجیح۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث الباب کا جواب | حدیث ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں عروہ اور بئرہ کے درمیان یا مروان کا واسطہ ہے یا اس کے شرطی کا، مروان غیر ثقہ ہیں ان کی روایت قابل استدلال نہیں، حضرت گنگوہی کی تقریر اگر کذب الدری میں ہے، اما مروان ففشت، اظہر من الشمس واثبت من الاس واما الشرطی فمجهول، کمالا یصلح۔

جمہور نے اس کے دو جواب دیئے ہیں، بعض نے یہ کہا کہ مروان حجت اور قابل استدلال ہیں، امام بخاری نے ان کی روایت کو اپنی مجموعہ میں لیا ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ مروان حجت نہیں لیکن یہ روایت بدون مروان کے بھی ثابت ہے، یعنی عروہ براہ راست بئرہ سے روایت کرتے ہیں، چنانچہ ابن حبان زہدتے ہیں ومعاذ اللہ ان نعتج بمروان لکن لم یقتنع عروہ بقول مروان یعنی عروہ نے مروان کے قول پر قناعت نہیں کی بلکہ انہوں نے براہ راست بئرہ سے جا کر اس سلسلہ کو دریافت کیا، لہذا مروان سند کے درمیان سے نکل گئے۔

ہماری طرف سے پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایت کو لیا ہے، اور یہ رجال بخاری میں سے ہیں، لیکن بخاری کے ان رجال میں سے ہیں جن پر نقد اور طعن کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر نے مروان کو مقدمہ فتح الباری میں اس فصل میں ذکر کیا جس میں بخاری کے مشکم فیہ رواۃ ذکر کئے گئے ہیں، اسامی علی فرماتے ہیں کہ محدثین نے امام بخاری پر مروان کی روایات کی تخریج پر نقد کیا ہے، اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایات کو متابعات میں لیا ہے نہ کہ اصول میں اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ امام بخاری نے مروان کی ان روایات کو لیا ہے جس کو انہوں نے اپنی امارۃ سے پہلے بیان کیا ہے اور امارۃ کے بعد کی روایات کو نہیں لیا ہے، اور دوسری بات کا جواب وہ ہے جو خود بیہقی کے کلام سے مستنبط ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ حدیث بئرہ کی تخریج شیعین نے اس لئے نہیں کی کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس روایت کو عروہ براہ راست بئرہ سے روایت کرتے ہیں یا بواسطہ مروان اور اس کے شرطی کے، معلوم ہوا کہ مروان کا واسطہ ہونا امر محقق نہیں۔

امام ابو داؤد نے مروان کے واسطہ دانی روایت کو لیا ہے اور امام ترمذی نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے اور نسائی میں ایک روایت بلا واسطہ ہے اور ایک بواسطہ مروان اور ایک بواسطہ حرسی (شرطی)۔

حدیث الوضوء من مس الذكر ما قول ہے | ہم نے شروع میں کہا تھا کہ اس حدیث کے دو جواب ہیں، اول تفسیف جس کا بیان آچکا، دوسرے ترجیح

یا تاویل، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک دوسرے باب کی حدیث یعنی حدیث طلق راجح ہے، اس لئے کہ وہ روایت الرجال کے قبیل سے ہے، دوسرے اس لئے کہ اس کی سند میں کوئی اختلاف و اضطراب نہیں ہے، علی بن مدینی فرماتے ہیں موعند ی احسن من حدیث بئرہ۔ اور اگر تاویل کی جائے تو اس کا دروازہ بھی مفتوح ہے، متعدد تاویلیں ہیں، ۱۔ حدیث بسرہ استحباب پر محمول ہے، ۲۔ حضور نبوی پر محمول ہے اور یہ اس لئے تاکہ روایات میں تعارض پیدا نہ ہو، ۳۔ معقول علی ما اذا خرج من الذکر شیء لاجل اللس ۴۔ مس ذکر سے مراد مس الذکر بفرج المرأة ہے جس کو مباشرت فاحشہ کہتے ہیں، اور یہ ہمارے یہاں بھی ناقض و ضومر ہے ۵۔ مس سے مراد مس عند الاستنجاء ہے، لہذا استنجاء ناقض ہونا نہ کہ مس۔ شافعیہ نے اس سلسلہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بھی پیش کی ہے جو دارقطنی میں ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اذا افطس احدکم بیدہ الى فرجه فليتوضأ۔

باب الرخصة في ذلك

⑤

جاننا چاہئے کہ پہلے باب کی حدیث یعنی حدیث بئرہ، اور اس باب کی حدیث یعنی حدیث طلق دونوں سنن ابن ماجہ کی روایات ہیں صحیحین میں سے کسی میں نہیں ہیں، البتہ حدیث بسرہ موطا مالک، صحیح ابن خریزہ اور صحیح ابن حبان دونوں میں ہے، اور حدیث طلق سنن ابن ماجہ کے علاوہ صحیح ابن حبان، بیہقی، اور طحاوی میں ہے۔

حدیث الباب پر شافعیہ کا نقد اور اس کا جواب

۱۔ ایک راوی ہیں قیس بن طلق ان کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں قد سألنا عن قیس بن طلق فخرجنا من بعده ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کو فرما رہے ہیں ہم نے ان کے بارے میں معلومات کیں مگر پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کون ہیں؟ ہم یہ کہتے ہیں کہ جن حضرات محدثین نے اس حدیث کی تصحیح یا تحمین کی ہے ظاہر بات ہے کہ ان کو قیس بن طلق کے بارے میں معلومات حاصل ہوں گی اور کن عرف حجت ہوتا ہے من لم یعرف پر۔

دوسرا جواب جمہور نے اس حدیث کا یہ دیا کہ یہ حدیث طلق منسوخ ہے حدیث ابو ہریرہؓ سے جس سے مس ذکر کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے (جس کے الفاظ پہلے باب کے اخیر میں گذر چکے) اس لئے کہ حدیث طلق مقدم ہے حدیث ابو ہریرہؓ پر، کیونکہ قدم طلق مدینہ منورہ میں ہجرت کے پہلے سال ہوا تھا جس وقت مسجد نبویؐ کی تاسیس ہو رہی تھی، اور حضرت ابو ہریرہؓ کا اسلام مکہ میں ہے امام بنو صاحب الحاشیہ نے یہی جواب دیا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ دعویٰ فتح کا ثبوت دو باتوں پر موقوف ہے، اول یہ کہ مسجد نبوی کی بناء حضور کے زمانہ میں صرف ایک ہی مرتبہ سلطہ میں ہوئی، اور دوسری بات یہ کہ قدم طلق صرف ایک ہی مرتبہ ہوا جس وقت مسجد نبوی کی تعمیر ہو رہی تھی، اسکے بعد پھر دوبارہ مدینہ میں آنے کی فوج نہیں آئی، اور حال یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں ثابت نہیں اس لئے کہ مسجد نبوی کی تعمیر حضور کے زمانہ میں دو مرتبہ ہوئی جیسا کہ علامہ نور الدین مہمودی نے وفار الوفا میں تصریح کی ہے، پہلی مرتبہ سلطہ میں اور دوسری مرتبہ فتح خیبر کے بعد سلطہ میں، نیز دوسری بات بھی ثابت نہیں اس لئے کہ واقعہ اور ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ قدم طلق وفد بنو حنیفہ میں ہوا تھا، اور اس وفد کا قدم ستمہ الوفود میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ قدم طلق دوبار ہوا اسلئے جو تو ہو سکتا ہے سابع طلق دوسری مرتبہ میں ہوا ہو، لہذا فتح کا دعویٰ ثابت نہیں، اس بحث کو امامی الاحبار میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

باب لوضوء من لحوم الابل

(۵)

مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لحم ابل ناقض وضوء نہیں، امام احمد بن حنبل اور اسحق بن راہویہ اس کے قائل ہیں، شافعیہ میں سے امام بیہقی نے بھی اس کو اختیار کیا ہے اور اس کی وجہ انہوں نے یہ لکھی ہے کہ حضرت امام شافعی سے منقول ہے ان صح حدیث الوضوء من لحوم الابل قلت بہا، یعنی اگر وضوء من لحم الابل کی حدیث ثابت ہو جائے تو پھر میں اس کا قائل ہوں اس پر امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دو حدیثیں صحیح اور ثابت ہیں، ایک حضرت برادر بن عازبؓ کی حدیث جو ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ میں ہے، دوسرے حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث جو مسلم میں ہے، ابن العرقی اور امام نوویؒ کا سیلان بھی اسی طرف ہے وہ کہتے ہیں ہذا المذہب اقوی وان کان الجہور علی خلافہ، لیکن خلفاء اربعہ اور ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ قولہ سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوضوء من لحوم الابل فقال

توضؤوا منها۔

جمہور کی طرف سے حدیث کا جواب | یہ حدیث حنا بلہ وغیرہ کی دلیل ہے، اور مصنف بھی حنبل ہیں، ان کا سیلان بھی اسی طرف ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جو وضوء من لحم الابل کے قائل نہیں انہوں نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں۔

اول یہ کہ ان احادیث میں وضوء شرعی نہیں بلکہ وضوء لغوی مراد ہے اس لئے کہ لحم ابل میں وضوء زائد ہوتا ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے لان اتوضأ من العظمت المثلثة احب الی من ان اتوضأ

من الملقمة الطيبة اس کے علاوہ بھی بعض دوسرے آثار صحابہ میں جن کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ان احادیث کو وضو شرعی پر محمول کیا جائے تو پھر یہ منسوخ میں اس حدیث جابر سے
جس کی تخریج اصحاب السنن نے کی ہے، جس کے الفاظ میں کان آخر الامر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترك الوضوء
مما ست النار۔

امام نووی وغیرہ نے قول نسخ پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس حدیث کو آپ ناسخ مان رہے ہیں یعنی ترک الوضوء
مما ست النار وہ عام ہے اور وضوء من لحوم الابل والی حدیث خاص ہے، عام خاص کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا،
بلکہ خاص عام پر راجح اور مقدم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ہم وضوء من لحوم الابل کو منسوخ
اس حیثیت سے نہیں مان رہے کہ وہ خاص ہے اور دوسری حدیث عام ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ خاص اس
عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے پس جب عام منسوخ ہو گیا تو وہ مجموعہ افراد منسوخ ہو گا۔
لیکن یہاں پر ابن قیم نے ایک بات کہی جو بڑی قوی ہے وہ یہ کہ آپ ترک الوضوء مما ست النار والی حدیث
کو ناسخ اور وضوء من لحوم الابل والی حدیث کو منسوخ مان رہے ہیں، حالانکہ وضوء من لحوم الابل کا مسئلہ مامت النار
سے متعلق ہی نہیں اس لئے کہ امام احمد جو وضوء من لحوم الابل کے قائل ہیں، وہ اس سے ہر حال میں وضوء کے
قائل ہیں خواہ لحم ابل کا آگ نے مس کیا ہو یا نہیں، لحم ابل فیض اور غیر فیض میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ کتب متبادلہ
جیسے نیل المارب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے۔

حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کا جواب دیا ہے ان غنمتم فعت منا یعنی اگر آپ اس مسئلہ میں
تعمیم کرتے ہیں کہ لحم ابل سے وضوء ہر حال میں واجب ہے خواہ وہ کچا ہو یا پکا تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ بس طرح اس
حدیث میں کچے اور پکے کی قید نہیں اسی طرح اس میں کھانے کی بھی قید نہیں لہذا آپ کو لحم ابل کے مس سے بھی وضوء
کا قائل ہونا چاہئے فما هو جوا بکفرہ وجوابنا انا حقر کتابہ کہ یہ بس ایسا ہی الزامی جواب ہے اس سے تشفی
نہیں ہوتی۔

قولہ لا تصلوا فی مبارک الابن مبارک جمع ہے مبارک کی بروزن جمع یعنی اونٹوں کا باڑہ ان کے بندھنے
کی جگہ، اس پر تو اتفاق ہے کہ مبارک ابل میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لیکن آگے پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ
صحیح بھی ہے یا نہیں؟ حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں نماز صحیح ہے اور ظاہریہ و متبادلہ کے یہاں مبارک ابل میں نماز صحیح
نہیں اور امام مالک سے دور وائیں ہیں۔ الاعادة فی الوقت ۲ الاعادة مطلقاً، نیز جو حضرات فساد نماز کے قائل
ہیں ان کے یہاں فساد ہر حال میں ہے خواہ محل ظاہر ہی کیوں نہ ہو۔

قولہ فانہا من الشیاطین یہ ضمیر یا تو مبارک کی طرف راجع ہے اس صورت میں مضاف مقدر ہو گا، اعطاء

مادی الشیاطین، دوسرا احتمال یہ ہے کہ فیر راجع ہے اہل کی طرف، اس صورت میں لازم آئے گا کہ اہل شیاطین کی نسل سے ہو بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے تولد ہا من ما ہا اور بعض نے یہ کہا کہ اس سے مقصود نفور اور شرارت میں تشبیہ ہے اور بعض نے کہا کہ شیطان دو ہیں ایک تو وہی جو جنات کی نسل سے ہے اور معروف ہے دوسرے ہر سرکش اور شریر پر بھی شیطان کا اطلاق ہوتا ہے کل عاد متمرّد جنہو شیطان (کمافی القاموس)

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مبارک اہل میں خاز پڑھنے کی علت، نہی کیا ہے؟ بعض نے کہا کہ ارباب اہل کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اونٹوں کی آڑ میں بیٹھ کر استنجا کرتے ہیں، وقیل لا ینظفھا اہلہا یعنی مبارک اہل کو اونٹ والے صاف سترا نہیں رکھتے وقیل لنفارا لابل وشواہا یعنی اونٹ بڑا شریر ہوتا ہے اچھلتا اور بدکنار ہوتا ہے اس سے مصلی کو ضرر جسمانی پہنچنے کا اندیشہ ہے، وقیل لاجل ثقل راعثھا الکویہۃ یعنی راکھ کر پیر کی وجہ سے مافقت سے اور کتاب الام میں امام شافعی سے منقول ہے کہ کراہت کی وجہ قرب شیطان ہے کیونکہ حدیث میں اہل کو من جنس الشیطان کہا گیا ہے۔

قولہ ومثل عن الصلوۃ فی مواضع الغنم الخ مرابض جمع ہے مرابض کی بروزن مجلس، مرابض غنم میں بالاتفاق نماز بلا کراہت جائز ہے۔

قولہ فاستنجا بركتہ بعض نے کہا کہ غنم کو بركت اہل کے مقابل میں کہا گیا ہے یعنی اہل ایک موزی جانور ہے بخلاف غنم کے کہ اس سے اذیت نہیں پہنچتی، اور بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے اس لئے کہ ایک روایت میں ہے الغنم بركة اور ایک روایت میں ہے ام ہانی فرماتی ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اتخذی غنما فان فیہا بركة نیز ایک روایت میں ہے الغنم من دواب الجنة۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ علماء کی ایک جماعت نے صلوۃ فی مرابض الغنم کی حدیث سے ابوال دابعار غنم کی طہارت پر

بول ما کول اللحم کے طہارت کی بحث

استدلال کیا ہے اس لئے کہ مرابض غنم ان چیزوں سے خالی نہیں ہوتے اور اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں نماز پڑھنے کی اجازت مرحمت فرمائی، پھر ان حضرات نے ابوال اہل کو بھی اسی پر قیاس کیا بلکہ تمام ہی ما کول اللحم جانوروں کو غنم پر قیاس کر کے ان کے ابوال دابعار کو ظاہر قرار دیدیا، رہی یہ بات کہ مبارک اہل میں تو نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے سو اس کی وجہ وہاں نجاست کا ہونا نہیں بلکہ دوسرے اسباب ہیں اونٹ کی شرارت وغیرہ جو پہلے بیان کئے جاچکے، یہ قائلین طہارت امام اوزاعی، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی اور ائمہ اربعہ میں سے امام مالک، امام احمد اور شافعیہ میں سے ابن المنذر، ابن حبان اور ابو سعید الصخری اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمہم اللہ ہیں۔

اور حنفیہ و اکثر شافعیہ اور جمہور علماء نجاست کے قائل ہیں، جمہور کی دلیل حدیث استترھوا من البول ہے،

رواہ الدارقطنی والحاکم وصححه، نیز حدیث المروعی القبرین جو کہ متفق علیہ ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا اما ہذا افکان لا یستنزه من البول۔

جاننا چاہیے کہ حدیث الباب آگے کتاب الصلاۃ میں بابا لنہی عن الصلاۃ فی مبارک الاہل کے ذیل میں آرہی ہے یہاں پر حدیث کا جز اول یعنی وضو و نحر اہل مقصود ہے اور کتاب الصلاۃ میں حدیث کا جز ثانی مقصود ہے۔

باب الوضوء من مس اللحم النی وغسلہ

جاننا چاہیے کہ غسلہ کے عطف میں روا احتمال ہیں، اول یہ کہ اس کا عطف الوضوء پر ہو اور الوضوء میں الف لام مفہوم الیہ کے عوض ہے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب وضوء الرجل من مس اللحم النی و باب غسل الرجل ای یدہ من مس اللحم النی، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہے کہ کچھ گوشت کو چھونے سے وضو شرعی واجب ہے یا صرف غسل ہی جس کو وضو لغوی بھی کہتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ غسلہ کا عطف اللحم پر یا ناجائز، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب الوضوء من مس اللحم النی و باب الوضوء من غسل اللحم، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہوگا کہ کچھ گوشت کو چھونے اور اسکے دھونے سے وضو کے بیان میں، یعنی اگر کوئی شخص گوشت کو دھوئے تو کیا اس سے وضو ہے؟ عطف کے سلسلے میں حضرت سہان پور نے بذل میں احتمال اول ہی لکھا، احتمال ثانی استاد محترم مولانا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا تھا۔

ترجمۃ الباب کی غرض

یہاں پر سوال یہ ہے کہ کچھ گوشت کے چھونے سے جمہور علماء اور ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی وضو شرعی یا وضو لغوی واجب نہیں، پھر مصنف نے ترجمۃ الباب کیوں قائم کیا؟ جواب یہ ہے کہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیب سے اس کے بارے میں وضو منقول ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے عن سعید بن المسیب انہ قال من مسہ یتوضأ، اور حسن بصری و عطاء سے منقول ہے انہ یغسل یدہ لا تو مصنف نے ان روایات پر رد کرنے کے لئے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ قال ہلال لا اعلمہ، اس سند میں ہلال کیلے ستاد عطار اور عطار کے استاد ابوسعید خدری ہیں لیکن ہلال یوں کہتے ہیں کہ مجھے اس میں تردید ہے کہ عطار اس حدیث کو ابوسعید ہی سے روایت کرتے ہیں یا کسی اور صحابی سے باقی ظن غالب یہی ہے کہ وہ اس کو ابوسعید ہی سے روایت کرتے ہیں، ہلال کا یہ کلام نقل کرنے میں مصنف کے استاد کے الفاظ ذرا مختلف ہیں چنانچہ ایک استاد (ابن العلاء) نے تو اس طرح نقل کیا لا اعلم الا عن ابی سعید اور مصنف کے دوسرے استاد (ابو یوسف) نے اس طرح نقل کیا ارأہ عن ابی سعید صرف لفظوں کا فرق ہے حاصل سب کا یہی ہے کہ ہلال اس میں تردید ظاہر کر رہے ہیں کہ عطار کے استاد اس میں ابوسعید ہیں یا کوئی اور صحابی ظن غالب یہی ہے کہ ابوسعید خدری ہیں کذا استفاد من المنہل والظاهر عندی ان التردد لیس فی تعیین الصحابی بل فی ذکر الصحابی اذا حدیث رواہ بعضهم (کما سیأتی) مرسل بدون ذکر الصحابی۔

مضمون حدیث

قوله عن ابی سعید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم متر بخلام الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور نماز کے لئے مسجد تشریف لے جا رہے تھے، راستہ میں ایک لڑکے پر گذر ہوا جو بکری ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال اتار رہا تھا (اس غلام سے مراد معاذ بن جبل ہیں جیسا کہ طبرانی کی روایت میں ہے) مگر چونکہ وہ لڑکا نا تجربہ کار تھا، کھال اتارنا اچھی طرح نہیں جانتا تھا یہ دیکھ کر

آپ نے اس سے ارشاد فرمایا تَنَجِّحْتِیْ اُمِّ یَکْ کہ پرے ہٹ میں تجھ کو کھال اتار کر دکھاتا ہوں کہ بکری کی کھال کیسے اتاری جاتی ہے چنانچہ آپ نے بڑی پھرتی و چستی کے ساتھ مردانہ وار ایک دم کھال اور گوشت کے بیچ میں زور سے اپنا ہاتھ داخل کیا یہاں تک کہ آپ کا دست مبارک کھال کے اندر غائب ہو گیا اور ذرا سی دیر میں کھال کو گوشت سے جدا کر کے آگے تشریف لے گئے اور مسجد میں جا کر لوگوں کو نماز پڑھائی نماز سے پہلے نہ وضو فرمائی نہ ہاتھ دھویا۔ ترجمۃ الباب ثابت ہو گیا کہ کچے گوشت کو چھونے کے بعد نہ وضو شرعی کی ضرورت ہے نہ غسل ید کی، سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا شان عالی ہے، مزاج مبارک میں کس قدر سادگی ہمت و جوا غمزدی، نیز ہر وقت کے ضروری کاموں سے واقفیت اور اس میں سچے بوجھ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وصحبہ وسلم۔

بَابُ فِی تَرْکِ الْوُضُوْءِ مِنْ مَسِّ الْمِیْتَةِ

(۷)

جس طرح لحم مذبوح کے چھونے سے وضو وغیرہ واجب نہیں ہوتی اسی طرح مس میت سے وضو واجب نہیں ہوتی، مسئلۃ الباب میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں۔

قولہ عن جعفر عن ابیہ، یہ جعفر وہی ہیں جو جعفر صادق کے ساتھ مشہور ہیں ان کے والد کا نام محمد ہے جن کا لقب باقر ہے، اور وہ بیٹے ہیں علی بن حسین کے جن کا لقب امام زین العابدین ہے جو حضرت حسین بن علیؑ کے بیٹے ہیں۔ قولہ من بالسوق داخل من بعض الدالیۃ، عالیہ عوالی کا مفرد ہے عوالی مدینہ مدینہ میں وہ محلے اور بستیاں ہیں جو مدینہ کی مشرقی جانب میں واقع ہیں۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عوالی مدینہ تشریف لے جا رہے تھے، آپ کا گزر وہاں کے ایک بازار میں کو ہوا، صحابہ کرام آپ کے دائیں بائیں ساتھ جا رہے تھے کہ آپ کا گزر بکری کے ایک مردار بچہ پر ہوا جس کے کان چھوٹے چھوٹے تھے اور وہ بچہ ایک کوڑی پر پڑا ہوا تھا آپ چلتے چلتے ٹھہر گئے صحابہ کرام بھی ٹھہرے، آپ نے اس بکری کے بچہ کا کان پکڑ کر فرمایا یا بکر عجب ان ہذا لہ بدن ہو یہ الفاظ یہاں پر نہیں ہیں مسلم کی روایت میں ہیں یعنی آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا کوئی تمہیں سے اس کو ایک درہم میں لے گا؟ صحابہ نے عرض کیا کہ اس کو تو کوئی مفت بھی نہ لے گا چہ جائیکہ قیمت دے کو تو اس پر اپنے ارشاد فرمایا فواللہ لاندنیا اھون علی اللہ من ہذا علیک یعنی اللہ تعالیٰ شانہ کے نزدیک ساری دنیا اس سے بھی زیادہ ذلیل ہے جتنا یہ بکری کا بچہ تمہارے نزدیک ذلیل ہے۔

قولہ مجدی اسبت میت، جُدائی کے معنی ہیں بکری کا بچہ، اُنک کا اطلاق قاتل الذین، مقطوع الاذین اور

اور ملحق الاذین (جس کے کان سرے بالکل ملے ہوئے ہوں) الی تینوں پر آتا ہے لیکن یہاں پر صغیر الاذین مراد ہے کس قال النووی اس لئے کہ سیاق کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے کان تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ایک کان کو پکڑا تھا۔

جانتا چاہئے کہ یہ حدیث دراصل کتاب انزہ کی ہے، چنانچہ امام مسلم اور ترمذی نے اس کو مفصلاً کتاب الزہد میں ذکر کیا ہے، امام ابو داؤد کو چونکہ اس سے طہارت کا ایک فقہی مسئلہ مستنبط کرنا تھا اس لئے انہوں نے اس کو یہاں کتاب طہارت میں ذکر کیا فللہ در المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم باب فی ترک الوضوء مما مست النار

اس باب کے شروع میں تسمیہ ابو داؤد کے اکثر نسخوں میں ہے، مگر کسی شارح نے اس سے تعرض نہیں کیا کہ یہ بسم اللہ کیوں لکھی ہے؟ احقر کی سمجھ میں یہ آیا کہ خطیب بغدادیؒ نے سنن ابو داؤد کا تجزیہ کر کے اس کو تیس اجزاء بنائے ہیں جیسا کہ بخاری شریف کا تجزیہ مشہور ہے اس کے تیس پارے ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کا اہتمام فرمایا ہے کہ ہر پارے کے شروع میں ہر جزرہ کی تعیین کی ہے، چنانچہ یہاں پر بھی بذل کے حاشیہ میں لکھا ہوا ہے اخرج الجزء الاول۔ تو چونکہ یہاں سے دوسرا پارہ شروع ہو رہا ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ بعض نا سخیں نے اس مناسبت سے یہاں بسم اللہ لکھ دی ہو اور اگر اس کو مصنفؒ کی طرف سے مانا جائے تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنفؒ کو اس کتاب کی تصنیف کے وقت یہاں پہنچ کر فترۃ واقع ہوئی ہو پھر جب یہاں سے تالیف کا سلسلہ شروع ہوا تو بسم اللہ لکھی۔ بخاری شریف میں بھی کہیں کہیں اسی طرح بیچ میں بسم اللہ آ جاتی ہے، اس کی بھی شرح بخاری مختلف توجیہات کیا کرتے ہیں۔

مسئلۃ انبأ میں اختلاف انمہ | جسے حضرت ابو ہریرہؓ، زید بن ثابتؓ، عمر عبداللہ بن عمرؓ اور عمر بن عبدالعزیزؓ ابن شہاب زہریؓ، حسن بصریؓ وغیرہ مات النار سے وجوب و ضرر کے قائل تھے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صدرادل کے بعد اختلاف مرتفع ہو گیا اور اب علماء کا ترک و ضرر پر اجماع ہو گیا ہے۔

وضوء مما مست النار میں مصنفؒ کا مسلک | بندہ کی رائے جو بہت غور و خوض کے بعد قائم ہوئی ہے، یہ ہے کہ امام ابو داؤد علیہ الرحمہ اس مسئلہ میں جمہور سے متفق نہیں، وہ وضوء مما مست النار کے قائل ہیں اس لئے کہ انہوں نے اس باب کے بعد ایک دوسرا باب

اور قائم کیا ہے باب التشدید فی ذالک باب اول سے تو مضغ نے وضوء ماست النار کا منسوخ ہونا ثابت کیا جیسا کہ اس باب کی احادیث سے بھی معلوم ہو رہا ہے اور ترجمہ ثانی سے دوبارہ وجوب وضوء کو ثابت کر رہے ہیں گویا نسخ سابق کا نسخ ہو گیا جس کے معنی یہ ہوئے کہ اس سلسلہ میں دوم مرتبہ نسخ ہوا ہے۔

وہ احکام جن میں تعدد نسخ ہوا چنانچہ علماء نے بعض ایسے احکام شمار کرائے ہیں جن میں تعدد نسخ ہوا ہے اور منجملہ ان کے وضوء ماست النار بھی ہے، چنانچہ قاضی ابو بکر بن العربیؒ شرح ترمذی میں فرماتے ہیں کہ قبلہ، تکبیر، متعدد اور لحوم حرہ علیہ ان تینوں میں دوم مرتبہ نسخ واقع ہوا ہے، وہ فرماتے ہیں ولا احفظ رابعاً ان تین کے علاوہ چوتھی چیز میرے ذہن میں نہیں ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ابوالعباس الغزالیؒ فرماتے ہیں کہ چوتھا حکم وضوء ماست النار ہے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ان چاروں کو ایک جگہ نظم کر دیا ہے یہ

وارجع دحر والنسخ لهما جاءت بها النص ص والأشاذ
بقبلة ومقعة وحمر كذا الوضوء لماست النار

۲۔ حدثنا عثمان بن أبي شيبة الخ — قوله ضغبت النبي صلى الله عليه وسلم حضرت مغيرة بن شعبه فرماتے ہیں کہ ایک رات میں حضور کا ہمان ہوا، یہ روایت شامی ترمذی میں بھی ہے، اور اس کے لفظ ہیں ضغت مع النبي صلى الله عليه وسلم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور کے ہمان نہیں تھے بلکہ حضور کے ساتھ کسی اور کے ہمان ہمان تھے، حضرت شیخ نور الشرح مرقده فرماتے تھے کہ اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ دراصل حضرت مغیرہ بن شعبہ ہمان تو حضور ہی کے تھے لیکن اس دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم مع اپنے ہمانوں کے دوسری جگہ مدعو تھے، لہذا دونوں طرح کہنا صحیح ہے۔

دو حدیثوں میں رفع تعارض قوله واخذ الشفرة اس سے معلوم ہوا کہ گوشت کو چاقو سے کاٹنا جائز ہے، اور ابوداؤد کی کتاب الاطعمہ میں ایک حدیث ہے لا تقطعوا اللحم بالسکین دونوں میں تعارض ہے، جواب یہ ہے کہ کتاب الاطعمہ والی حدیث ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزیؒ نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے اور اگر اس کو صحیح مانا جائے تب یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ مانعت اس صورت میں ہے جبکہ گوشت کو چھری سے کاٹ کر پھرا سی سے کھایا بھی جائے، اور اگر چھری سے کاٹ کر پھر ہاتھ سے اس کو منہ میں رکھے تو جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس کا مدار حاجت اور ضرورت پر ہے، منہ اس صورت میں ہے جب بلا ضرورت شخص تکلفاً استعمال کی جائے۔

قوله وقال ماله تربيت يداه وقام يصلي تربيت يداه یہ جملہ تنبیہ کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، اس کے اصلی معنی فقر و ذلت کی بددعا کے ہیں، لیکن یہ معنی یہاں مراد نہیں ہیں۔

مضمون حدیث

مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت میسر بن شعبہؓ فرماتے ہیں کہ میں حضور کا ہمان تھا، آپ بھنا ہوا گوشت اپنے دست مبارک سے مجھ کو چھری سے کاٹ کاٹ کر عنایت فرما رہے تھے، اسی اشارہ میں حضرت بلالؓ آگئے اور انھوں نے نماز کی اطلاع کی، ان کی اطلاع پر حضور نماز کے لئے فوراً اٹھ گئے، لیکن تنبیہاً آپ نے ارشاد فرمایا تربت یدہا اس لئے کہ ان کیلئے اولیٰ یہ تھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمان نوازی میں مشغول تھے تو کچھ دیر تو کھٹ کرتے۔

اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث میں تو ہے اذ احضر العشاء والعشاء فابدأ بالانشاء یعنی جب نماز اور کھانا دونوں حاضر ہوں تو کھانے کو مقدم کرنا چاہئے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ تقدیم طعام کا حکم غیر امام کے لئے ہے، امام راتب کے لئے نہیں ہے اور ابن رسلانؒ نے لکھا ہے کہ تقدیم طعام دالی حدیث حالت صوم یا حالت جوع پر محمول ہے، اس تقدیم طعام دالی حدیث پر کلام ہمارے یہاں ابواب الاستنجار میں باب الرجل یصلیٰ وھو حافئ کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

قولہ وكان شاربی و فی فقہ صمدی علی سوائہ الخ حضرت میسرؓ کہتے ہیں کہ اتفاق سے اس روز میری لیس بڑھی ہوئی تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لب کے نیچے مسواک رکھ کر اوپر سے بالوں کو تراش دیا، یا یہ فرمایا کہ (نماز کے بعد آکر) کاٹ دیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ میسرؓ بان کو ہمان کی مصالحت اور اس کے احوال کا تفقہ کرنا چاہئے، گویا ہر طرح سے اس کی خدمت کرے، سبحان اللہ! کیا اخلاق نبویؐ ہیں اور ہمارے مذہب اسلام کی تعلیمات کس قدر عمدہ ہیں۔

حدثنا موسیٰ بن سہل الخ — قولہ عن جابرؓ كان آخر الامر: عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مساغیرت النار حضرت جابرؓ کی یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل ترک الوضوء مماست النار ہے چنانچہ جمہور علماء نے اس حدیث سے وضوء مماست النار کے نسخ پر استدلال کیا ہے، امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں اس کی تصریح کی ہے۔

قال ابو داود وهذا المختار من الحديث الاول یہ قال ابو داود، ذرا مہتمم باثان ہے محتاج توضیح ہے امام ابو داودؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کوئی مستقل حدیث نہیں بلکہ حدیث سابق کا اختصار ہے، حدیث سابق کے راوی بھی حضرت جابرؓ ہی ہیں، اس کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں ایک روز میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خبز و لحم پیش کیا آپ نے اس کو تھوڑا نوش فرمایا اور اس کے بعد وضوء فرما کر ظہر کی نماز ادا فرمائی، نماز چونکہ درمیان میں پڑھی تھی اس لئے نماز سے فارغ ہو کر آپ نے باقی کھانا سنگایا اور اس کو نوش فرمایا، اس کے بعد جب دوسری نماز پڑھی تو اس کے لئے آپ نے وضوء نہیں فرمائی، امام ابو داودؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب اصل حدیث یہ ہے

جس کا مضمون ہم نے ابھی بیان کیا تو اسی کا اعتبار ہو گا، اب اگر اصل حدیث سے وضور مامت النار کے نسخ پر استدلال صحیح ہے تو اس حدیث کا ان اخرا لامرین الخ سے بھی صحیح ہے، اور اگر اس سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں تو اس حدیث سے بھی صحیح نہیں۔

لہذا دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حدیث طویل سے نسخ پر استدلال صحیح ہے یا نہیں؛ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث سابق سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ آپ نے تناو ل لم کے بعد ظہر کی نماز کے لئے جو وضور فرمائی اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ وضور مامت النار کے اکل کی وجہ سے تھی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ وضور کرنا اس لئے تھا کہ پہلے سے آپ کو وضور نہ تھی، اور وضور مامت النار کا اس وقت تک حکم ہی نہیں ہوا تھا وہ اس قصہ کے بعد ہوا لہذا اس احتمال ثانی کی صورت میں نسخ پر استدلال صحیح نہیں و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں اگر حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کان اخرا لامرین الخ مستقل حدیث ہوتی تب بیشک اس سے نسخ پر استدلال صحیح تھا، یہ امام ابو داؤد کے کلام کی تشریح ہے، امام سیوطیؒ نے بھی مصنف کے کلام کا یہی مطلب سمجھا اور یہی غرض بیان کی ہے۔

دوسرے لفظوں میں اس کی فرید وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ان دونوں حدیثوں کا مدار محمد بن المنکدر پر ہے، ان کے دو شاگرد ہیں، ابن جریج اور شعیب بن ابی حمزہ، ابن جریج نے تو محمد بن المنکدر سے اصل حدیث بلا کسی اختصار اور تغیر کے نقل کی اور شعیب بن ابی حمزہ نے اپنے نزدیک اس حدیث کا ایک مفہوم متعین کر کے اس کو مختصراً روایت کیا، اور مفہوم سمجھنے میں ان سے غلطی ہوئی اور کہہ دیا کہ کان اخرا لامرین بن رسول اللہ ترک الوضو مامت النار لیکن امام ابو داؤد کی یہ بات کہ ثانی حدیث، حدیث اول ہی کا اختصار ہے، ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختصار ماننے میں راوی کی طرف وہ کم نسبت لازم آتی ہے، کیونکہ حدیث اول سے نسخ پر استدلال واقعی صحیح نہیں ہے جیسا کہ آپ بھی فرما رہے ہیں، الحاصل حدیث جابر مستقل حدیث ہے اور نسخ کے بارے میں صریح ہے لکن قال الجہو

مضمون حدیث | حدثنا احمد بن عمرو الخ - قولنا لحدثنا یحییٰ بن سابع - سبعة عبد بن شامة المرادی کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں مصر میں عبد اللہ بن الحارث صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے

میں نے ان سے مصر کی ایک مسجد میں سنا وہ فرما رہے تھے کہ ایک مرتبہ کی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ ایک صحابی کے گھر میں ہم سات یا چھ آدمی تھے، ان میں سے ایک میں تھا، اس طرف کو حضرت بلالؓ گزرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع کی، بس ہم وہاں سے چل دیئے راستہ میں ہمارا گزرا ایسے شخص پر ہوا جن کے یہاں بانڈی

لہ لیکن مصنف امام فن ہیں وہ اپنی رائے میں متغیر بھی ہو سکتے ہیں دوسروں کی رائے کے وہ پابند نہیں ہیں بلکہ مصنف کی بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، رواۃ اس طرح کے تصرف کر دیا کرتے ہیں۔

آگ پر رکھی ہوئی پک رہی تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی سے دریافت کیا کہ تمہاری ہانڈی اچھی طرح پک گئی؟ ان صحابی نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ہانڈی میں سے ایک بوتلی نکالی اور اس کو سنہ میں رکھ کر چباتے ہوئے مسجد چلے گئے، مسجد پہنچ کر نماز کی نیت باندھ لی۔

قولہ وانما انظر الیہ اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ واقعہ میں نہ پائی آنکھوں سے دیکھا ہے اور چشم دید واقعہ نقل کر رہا ہوں، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ گذشتہ واقعہ اس وقت میری نظروں میں پھر گیا اور اس واقعہ کے بیان کے وقت نقشہ بالکل میرے سامنے آ گیا، یہ دراصل تعلق و محبت کی بات ہوتی ہے، اور صحابہ کرام کی محبت کا تو کہنا ہی کیا۔

اس حدیث سے بھی ترک الوضوء ممانعت النار ثابت ہو رہا ہے جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے۔

باب التشدید فی ذلک

⑤

گذشتہ باب جس کا ترجمہ ترک الوضوء ممانعت النار ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے امت النار سے وضوء واجب ہوتی تھی بعد میں متروک ہو گئی یعنی اس کا نسخ ہو گیا، اور اس ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دوبار تشدید ہوا اور پھر ممانعت النار سے وضوء واجب ہو گئی گویا نسخ اول کا نسخ ہو گیا، جیسا کہ میں پہلے باب کے شروع میں بہت اچھی طرح اس کی وضاحت کر چکا ہوں اس باب کی بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مصنف علام رحمۃ اللہ تعالیٰ وضوء ممانعت النار کے قائل ہیں جیسا کہ وضوء من لکوم الالہ کے بھی قائل ہیں جو پہلے سے پہلے باب میں گذر چکا۔

۲۔ حدثنا مسلم بن ابراہیم الخ — قولہ ان ابوسفیان بن سعید بن المغيرة حدثہ انہ دخل علی ام حبیبہ یعنی ابوسفیان بن سعید ام المومنین ام حبیبہ بنت ابی سفیان کے پاس تشریف لے گئے، یہ رشتہ میں ان کی خالہ ہوتی ہیں۔

قال ابو داؤد فی حدیث الزہری یا ابن اخی، اس سے مصنف روایت کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، اس حدیث کو ابو سلمہ سے روایت کرنے والے دو ہیں یحییٰ بن ابی کثیر اور زہری، یحییٰ بن ابی کثیر کی روایت میں تھا کہ حضرت ام حبیبہ نے ابوسفیان بن سعید کو یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا اور زہری کی روایت میں ہے کہ بجائے اس کے یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا، یا ابن اخی کہنا تو واقعہ کے مطابق ہے اس لئے کہ یہ دونوں خالہ بھانجے ہیں اور یا ابن اخی کہنا مجاز ہے۔ لیکن جانتا چاہئے کہ طحاوی اور نسائی کی روایت سے معاملہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے یعنی اس میں زہری کی روایت میں یا ابن اخی ہے اور یحییٰ کی روایت میں یا ابن اخی ہے صاحب مہنل نے طحاوی کی روایت کے

پیش نظر یہ رائے قائم کی ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں وہم ہے صحیح وہ ہے جو نسائی اور طحاوی کی روایت میں ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ طحاوی کی شرح امامی الاخبار میں مولانا محمد یوسف صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس میں رواۃ کا اختلاف ہے اور ہر دوسے دونوں طرح مروی ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ اللَّبَنِ

(۳۰)

ترجمۃ الباب میں اگر وضو سے مراد وضو لغوی ہے تب تو مصنف کی غرض اس کا استحباب ثابت کرنا ہے، اور اگر وضو سے وضو شرعی مراد ہو تو اس کی نفی مقصود ہے، اس لئے کہ حدیث الباب میں یہ ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اور اس کے بعد مضمضہ کیا۔

جاتا چاہئے کہ شرب لبن کے بعد نماز سے پہلے وضو لغوی یعنی مضمضہ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے البتہ امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ لبن اہل سے وضو شرعی واجب ہے، اس لئے کہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے قوضاً من اللبن الاہل

ما قضا ابن حجر اور علامہ عینی نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ لبن سے وضو مسئلۃ الباب میں اختلاف شرعی واجب نہیں لیکن امام ترمذی کے کلام سے اس میں اختلاف معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت شیخ نے حاشیہ کو کب میں لکھا ہے وہ یہ کہ اس کے اندر تین مذاہب ہو سکتے ہیں، ایک ائمہ اربعہ کا جو اوپر مذکور ہوا، دوسرا مسلک بعض صحابہ کا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ، ابو سعید خدریؓ یہ حضرات اس سے وجوب وضو کے قائل تھے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ان دونوں سے روایت ہے لا وضوء الا من اللبن اور تیسرا مسلک اس میں ابو سلمہ بن عبد الرحمن کا ہے وہ استحباب کے بھی قائل نہیں تھے چنانچہ مصنف ابن شیبہ میں ہے کہ جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ان شواب سائق للشاربین؟ کیا ایسی خوشگوار شراب سے وضو کیا جاتی ہے؟

بَابُ الرِّخَصَاتِ فِي ذَلِكَ

(۳۱)

اس باب سے مقصود ترک المضمضہ من اللبن ثابت کرنا ہے یعنی دودھ پینے کے بعد کلی کرنا کوئی ضروری نہیں چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اس

کے بعد نہ مضمنہ فرمایا نہ وضو، اور نماز پڑھی۔

ابن رسلان فرماتے ہیں داغوب ابن شاہین یعنی ابن شاہین نے ایک عجیب بات کہی وہ یہ کہ حضرت انسؓ کی یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے لئے جو گذشتہ باب میں گزری ناسخ ہے، عجیب کا مطلب یہ ہے کہ نسخ تو وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی وجوب کا قائل ہو، جب دونوں باتیں بالاتفاق جائز ہیں تو نسخ کیسا۔

حدیثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قولہ قال زید ذلتی شعبۃ علی هذا شیخ اس حدیث کی سند میں زید بن الحباب کے استاذ مطیع بن راشد ہیں، زید بن الحباب کہتے ہیں کہ سماع حدیث کے لئے مطیع بن راشد کی نشاندہی اور ان کی طرف رہنمائی مجھے شعبہ کے نے تھی غالباً زید کا مقصود اس سے اپنے شیخ کی توثیق ہے، اور یہ دو طرح سے ہو رہی ہے ایک یہ کہ ان کو شیخ سے تعبیر کر رہے ہیں اور شیخ الفاظ توثیق میں سے ہے گواہی درجہ ہی کی ہستی، دوسرے یہ کہ شعبہ جیسے بڑے محدث نے جب ان کی طرف رہنمائی کی ہے تو یقیناً وہ ثقہ راوی ہوں گے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الدَّمِ

(vii)

مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ | ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ ہے وہ اختلافی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً بدن سے دم سائل کا خروج ناقض وضو رہے خواہ سیلین سے ہو یا غیر سیلین سے (اس میں دم کی تفصیص نہیں بلکہ مطلق نجاست) شافعیہ کے نزدیک جو دم خارج من السیلین ہو وہ ناقض ہے اور اس کے علاوہ ناقض نہیں، امام مالک فرماتے ہیں سیلین سے خارج ہونے والا خون اگر بالکل خالص ہو کوئی اور نجاست پیشاب یا بخار نہ اس کو لگا ہوا ہو تو ناقض نہیں ہے، البتہ اگر اس کے ساتھ دوسری نجاست مخلوط ہو تو امر آخر ہے امام بخاری نے صحیح بخاری میں باب قائم کیا ہے باب مَنْ لَمْ يَرَ الْوُضُوءَ إِلَّا مِنْ الْخُرْقَيْنِ، جانتا چاہئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ بدن کے کسی بھی حصے سے نجاست کا خارج ہونا ناقض وضو ہے اور شافعیہ و مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست کا خروج غیر سیلین سے ہو تو وہ ناقض نہیں، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بدن سے اس نجاست کا خروج ناقض ہے جو مخرج متقدیع یعنی سیلین سے ہو اور امام مالک مخرج متقداع کے ساتھ ایک اور بھی قید لگاتے ہیں وہ یہ ہے کہ خروج بھی متقدع ہو لہذا اگر کسی عارض یا بیماری کی وجہ سے سیلین سے نجاست خارج ہوگی تو وہ ناقض طہارت نہوگی مثلاً کسی شخص کے سیلین سے خون کا خروج ہو یا کوئی کسکری یا کیرا وغیرہ خارج ہو تو ان کے یہاں ناقض وضو نہیں اسلئے

کہ ان کا خروج معتاد نہیں یعنی عادت کے مطابق نہیں بلکہ خلاف عادت ہے، اسی لئے مالکیہ کے یہاں استحاضہ ناقض و ضور نہیں اگرچہ وہ اہل السبیلین سے خارج ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کا خروج معتاد نہیں بلکہ خلاف عادت مرض کی وجہ سے ہے اس لئے وہ ان کے یہاں ناقض نہیں اور امام شافعی کے یہاں مخرج معتاد سے کسی شئی کا نکلنا ناقض طہارت ہونے کے لئے کافی ہے خروج کا معتاد ہونا ضروری نہیں امام بخاریؒ نے مذکورہ بالا باب میں ای اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

مصنف نے اس باب میں جو واقعہ ذکر کیا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض و ضور نہیں۔

مضمون حدیث | مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ہم حضور کے ساتھ غزوہ ذات الرقاع میں تھے ایک مسلمان شخص نے ایک مشرک کی بیوی کو قتل کر دیا اس مشرک کو اس پر بڑا غصہ آیا اور اس نے اس بات پر قسم کھائی کہ جب تک میں اصحاب محمدؐ میں سے کسی کا خون نہ کروں میں سے نہ بیٹھوں گا۔ چنانچہ اس مشرک نے مسلمانوں کے قافلہ کا تعاقب کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک منزل پر اترے اور حسب معمول آپ نے رات میں پہرہ کا نظم فرمایا، اور دریافت کیا کہ رات میں کون پہرہ دے گا؟ اس پر دو صحابی ایک ہاجرین میں سے یعنی حضرت عمار بن اسرار اور ایک انصاری میں سے یعنی حضرت عباد بن بشرؓ نے حضور کی آواز پر لبیک کہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہدایت فرمادی کہ سامنے کی پہاڑی پر چلے جائیں اور وہاں جاگ کر رات گزاریں، چنانچہ یہ دونوں صحابی وہاں پہنچ گئے اور آپس میں طے کیا کہ ہم دونوں باری باری رات میں جائیں گے چنانچہ شروع شب میں عمار بن یاسر کا لیٹنا اور عباد بن بشر کا جاگنا طے ہوا، عباد بن بشر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے، وہ مشرک پہلے سے ان کی تاک میں تھا اس نے دوسرے ان صحابی کو دیکھا تو وہ سمجھ گیا کہ یہ قافلہ کے چوکیدار و پہرہ دار ہیں، چنانچہ اس نے ان پر تیر چلایا وہ ان کو جا کر لگا، یہ صحابی نماز میں تھے نماز ہی میں انھوں نے یہ تیر اپنے بدن سے نکال کر پھینکا، اس مشرک نے یکے بعد دیگرے تین بار ان پر تیر سے حمل کیا آخر کار صحابی نے رکوع سجدہ کیا اور نماز سے فارغ ہو کر اپنے ساتھی یعنی حضرت عمارؓ کو بیدار کیا، جب اس مشرک نے دیکھا کہ ان دونوں میں ہلچل ہے تو سمجھ گیا کہ ان کو میرا پتہ چل گیا ہے وہ فوراً وہاں سے بھاگ گیا، حضرت عمارؓ نے جب انصاری صحابی کے بدن پر خون ہی خون دیکھا تو کہا سبحان اللہ! تم نے مجھ کو شروع میں کیوں نہ جگایا، جب پہلی بار اس نے تیر مارا تھا تو ان انصاری صحابی حضرت عباد بن بشرؓ نے جواب دیا میں نے نماز میں ایک سورۃ شروع کر رکھی تھی اس کو پورا کئے بغیر میں نماز کو ختم کرنا نہیں چاہا، بعض روایات میں ہے کہ اس سورۃ سے مراد سورۃ کہف ہے۔

حدیث الباب کے خفیہ کی طرف سے جوابات

شافعیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جو دم خارج من غیر السبیلین ہو وہ ناقض وضو نہیں اور امام بخاری کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ انہوں نے صریح بخاری میں اس سلسلہ کے متعدد آثار ذکر فرمائے ہیں۔ اس کے ہماری طرف سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، اول یہ کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں عقیل بن جابر ایک راوی ہیں جو مجہول ہیں اسی لئے امام بخاری نے اس قصہ کو تعلیقاً بعینہ تمریف ذکر کیا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ فعل محابی ہے، ہو سکتا ہے ان کا مسلک بھی ہو، تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ محابی مناجات کی حالت میں تھے ہو سکتا ہے ان کو خروج دم کا پتہ ہی نہ چلا ہو، چوتھا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں لیکن فی نفسہ دم کثیر تو بالاتفاق نجس ہے اس کثرت دم کے باوجود نماز کیسے صحیح ہوگی نہ اھو ہوا بھکر نہ ہو جوابنا۔

شافعیہ کی طرف سے استدلال میں حضرت عمرؓ کا واقعہ بھی پیش کیا جاتا ہے جو نو طامالک میں ہے کہ برسر کہتے ہیں جس رات حضرت عمرؓ پر حرہ کیا گیا تھا میں نے دیکھا کہ حضرت عمرؓ نماز پڑھ رہے تھے اور ان کے بدن سے خون بہہ رہا تھا، ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ قصہ عمرؓ خارج من البیث ہے اس لئے کہ ان کے تو خون مسلسل بہہ رہا تھا وہ معذور کے حکم میں تھے، اور معذور کا حکم علیحدہ ہے۔

خفیہ کی دلیل خفیہ کے مسلک کی بہت سی دلیلیں ہیں، منجملہ ازاں استحاضہ والی روایت ہے جو صحاح ستہ میں موجود ہے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ استحاضہ تو خارج من السبیلین ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ استحاضہ کے ناقض ہونے کی علت یہ نہیں بیان کی گئی کہ وہ خارج من السبیلین ہے بلکہ آپ نے ارشاد فرمایا فانتھا دم عرق معلوم ہوا کہ نقض وضو کا مدار استحاضہ اور خارج من السبیلین ہونے پر نہیں بلکہ صرف دم عرق ہونے پر ہے اور بدن کے جس حصہ سے بھی خون نکلے گا وہ دم عرق ہی ہوگا۔

نیز خفیہ نے حدیث الرثام سے استدلال کیا جو ابن ماجہ اور دارقطنی میں متعدد طرق سے ہے، جس کے لفظ یہ ہیں من اصابہ قیئ اور عاث او قلش فلیتصرف ولیتوضا ثم لیبین علی صلوۃ حضرت سہارنپوری نے بذل میں خفیہ کے مسلک کی متعدد روایات تفصیل کے ساتھ ذکر فرمائی ہیں۔

دم کی مقدار معفو میں مسالک ائمہ اس مقام کے مناسب ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ دم معفو کی مقدار کیا ہے؟ اور معاف ہے بھی یا نہیں؟ خفیہ کے یہاں بقدر درہم معاف ہے اور امام شافعیؒ کی دو روایتیں ہیں، احد ہما لا یعنی مطلقاً، ثانیہما یعنی ما دون الکف و ہونذہب احمد و عندا لما لکبہ روایتان، علی قدر الدرہم علی ما دون الدرہم کذا فی ہاشم الکوکب والفیض السامی۔

انتظار کرنے کی بخلاف دوسرے لوگوں کے کہ وہ نماز پڑھ کر سو رہے یعنی بچے عورتیں معذوریں وغیرہ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے اہل مساجد مراد ہوں کہ دوسری مسجدوں والے نمازیں پڑھ کر سو گئے اور تم ہو کہ انتظار صلوٰۃ میں بیٹھے ہو، اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ غیر کمرے مراد دوسرے لوگ اہل کتاب یہود وغیرہ مراد ہوں، اس لئے کہ وہ عشاء کی نماز پڑھتے ہی نہ تھے۔

قولہ حتی تخفیف رؤسہ یعنی اونگھ اور نیند آنے کی وجہ سے ان کے سر جھک جاتے تھے جیسے بیٹھے سوئے کی حالت میں ہوا کرتا ہے کہ تھوڑی سی نیند لگ جاتی ہے

۲۔ حدثنایحییٰ بن معین۔ قولہ عن ابی خالد الذی الانی ان کا نام یزید بن عبد الرحمن ہے جیسا کہ مصنف کے کلام میں آگے آ رہا ہے بہت سے ائمہ رجال نے ان کی تعریف کی ہے قولہ کان یسجد دینام ویفخ ترذکی کی روایت میں ہے نام دھو ساجد حتی غط وتنفخ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سونے سے مراد نماز میں سجدہ کی حالت میں سونا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ نوم علی ہیئۃ من بیات الصلوٰۃ ناقض نہیں، صاحب منہل نے بھی یہی بات لکھی ہے باقی نوم انبیاء تو کسی حال میں ناقض نہیں۔

قولہ رعو تروضا وقد نمت فقال انما الوضوء الا یعنی حضرت ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو نماز کے درمیان نیند آگئی تھی آپ نے اسی حالت میں نماز کو پورا فرمایا درمیان میں وضو نہیں فرمایا تو اس پر آپؐ نے فرمایا وضو اس شخص پر واجب ہے جس کی نوم مضطجعا ہو ہر قسم کی نوم ناقض وضو نہیں۔ جانتا چاہیے کہ حضرت ابن عباسؓ کا سوال تو ظاہر ہے محتاج تشریح نہیں لیکن آپ کا یہ جواب جو یہاں مذکور ہے۔

اس پر ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ اس سے بطریق مفہوم معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم اگر مضطجعا ہوگی تو ناقض وضو ہوگی حالانکہ

دو حدیثوں میں رفع تعارض

نوم انبیاء ناقض نہیں مشہور مسئلہ ہے، اسی لئے ایک دوسری حدیث میں جس کا ذکر آگے آ رہا ہے حضرت عائشہؓ نے جب آپؐ سے اسی نوع کا سوال کیا تو اس وقت آپؐ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا تنام عینای ولا ینام قلبی، جس سے آپؐ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ نوم نبی ناقض وضو نہیں ہے تو اب دونوں جواہروں میں تعارض ظاہر ہے اسی اشکال اور خلیجان کی بنا پر امام ابو داؤد آگے چل کر اس روایت پر کلام فرما رہے ہیں، قال ابو داؤد قولہ الوضوء علی من نام مضطجعا وحديث منكر الا یعنی حضرت ابن عباسؓ کا آپؐ سے سوال کرنا اور پھر اس پر آپؐ کا جواب، انما الوضوء علی من نام مضطجعا، یہ ثابت نہیں اس کے ساتھ ابو خالد والانی منفر دین جو کہ ضعیف ہیں ابو خالد کے علاوہ دوسرے رواۃ نے اس حدیث کے صرف اول حصہ کو ذکر کیا ہے، آخری حصہ

کو ذکر نہیں کیا لہذا ایک جواب تو اوپر والے اشکال کا یہ ہو گیا کہ حدیث ثابت ہی نہیں۔

دعویٰ نکارۃ کے دلائل | آگے مصنفؒ اور بھی بعض دلائل حدیث کے اس ٹکڑے کے عدم ثبوت کے پیش کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں وقال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے محفوظ اور بری تھے کہ حالت نوم میں آپ کو محدث (خروج ریح) لاحق ہو، اور آپ کو اس کا احساس ہو، یعنی نوم فی نفسہ تو ناقض نہیں بلکہ اس وجہ سے ناقض ہے کہ وہ مظنہ خروج ریح ہے اور عام لوگوں کو حالت نوم میں خروج ریح کا پتہ چلتا نہیں اس لئے عام لوگوں کے حق میں نوم ہی کو خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ نہیں ہے کہ آپ کو خروج ریح کا پتہ نہ چلے، لہذا آپ کے حق میں نوم ناقض بھی نہیں خواہ مضطرب ہو یا کسی اور طرح، یہ تو اس کلام کی تشریح ہوئی۔

لیکن جانتا چاہئے کہ وقال کی تفسیر کس طرف راجع ہے ظاہر سیاق سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابن عباسؓ کی طرف ہے لیکن حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت کو امام بیہقیؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے اس میں اس طرح ہے وقال عکرمۃ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نسخے میں قال کے بعد لفظ عکرمہ چھوٹ گیا ہے وقالت عائشۃ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینای ولا ینام قلبی یہ مصنفؒ کی جانب سے دعویٰ مذکور پر دوسری دلیل ہے اس کی تشریح ہمارے یہاں اوپر کلام میں گذر چکی۔

لیلۃ التعریس کے واقعہ پر ایک شبہ | لیکن اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ جب یہ بات ہے کہ آپ کی نیند ایسی غفلت کی نہوتی تھی تو لیلۃ التعریس کا واقعہ

کیوں پیش آیا وہاں نماز کے وقت سب سوتے رہ گئے، جواب یہ ہے کہ طلوع شمس کا تعلق آنکھ سے ہے قلب سے نہیں اور آنکھ بیدار نہیں بخلاف حدیث کے کہ اس کا تعلق باطن سے ہے اور قلب بیدار ہے حضرات علماء کرام نے لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اس میں اللہ تعالیٰ کی حکمت یہ ہے کہ چونکہ انبیاء علیہم السلام کے رویا و خوابات وحی ہوتے ہیں اس لئے آپ کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وحی کو محفوظ رکھ سکیں اور ہر حال میں معارف الہیہ میں ترقی فرماتے رہیں۔

نیز جانتا چاہئے کہ یہ صرف آپ ہی کی خصوصیت نہیں بلکہ دوسرے انبیاء علیہم السلام بھی اس میں شامل ہیں چنانچہ ابن سعدؒ کی ایک روایت میں جو عطاء سے مرسلام دی ہے اس میں اس طرح ہے انما عاشر الانبیاء تنام عیننا ولا تنام قلوبنا اس سے معلوم ہوا کہ تمام ہی انبیاء کے قلوب حالت نوم میں بیدار رہتے ہیں بہنہل،

وقال شعبۃ انما سمع قتادۃ یہ مصنفؒ کے دعویٰ مذکور پر چوتھی دلیل ہے، وہ یہ کہ شعبہ فرماتے ہیں

کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں آگے ان چاروں حدیثوں کی تفسیریں ہیں، مطلب یہ ہے کہ حدیث الباب کو قتادہ ابو العالیہ سے روایت کرتے ہیں اور قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان چار میں سے نہیں لہذا حدیث منقطع ہوئی۔

بہر حال مصنف کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کا یہ ٹکڑا ثابت نہیں اور معنوی اشکال اس پر وہی ہے جس کو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، لیکن اس اشکال کا ایک جواب دیا گیا ہے جس کو حضرت نے ہی بذیل میں ذکر فرمایا ہے۔ وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جواب انما الوضوء علی من نام مضطرباً جواب علی اسلوب الحکیم کے قبیل سے ہے جواب علی اسلوب الحکیم اس کو کہتے ہیں جس میں سوال کی مطابقت کی رعایت نہ ہو بلکہ سائل کے حال اور مقام کی رعایت ملحوظ ہو، چنانچہ اس جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام لوگوں کے احوال کے پیش نظر تعلیم امت کے لئے یہ جواب ارشاد فرمایا اس لئے کہ امت کا حکم یہی ہے کہ ان کی نوم مضطرباً ناقض ہے لہذا اس اشکال سے بچنے کی غرض سے نو حدیث کی تضعیف کی حاجت نہیں ہاں البتہ تحقیق روایت امر آخر ہے

۳- حدیثنا حیو بن شریح۔ قولہ وکاء اللہ العینان فمن نام فلیتوضاً یعنی سرین کا بندھن آنکھیں ہیں سبکوں سے مراد یقظہ یعنی بیداری ہے مطلب یہ ہوا کہ جب تک آدمی بیدار رہتا ہے اور اس کی آنکھیں کھلی رہتی ہیں تو گویا سرین پر بندھن لگا رہتا ہے کہ اندر کی چیز باہر نہیں آ سکتی، اور جیسے ہی آدمی کی آنکھ لگی اور وہ سویا تو گویا وہ بندھن کھل جاتا ہے جس کی وجہ سے اندر کی چیز بسولت باہر آ سکتی ہے جس کا احساس اس نام کو نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ آدمی کے پیٹ میں ریاح وغیرہ ہوتی ہی ہیں تو جب وہ سو جاتا ہے تو سرین سے بندھن کے ہٹ جانے کی وجہ سے ریح کے خروج کا قوی امکان ہے اسی لئے شریعت نے نوم ہی کو ناقض وضوء قرار دیا ہے، اس حدیث سے یہ بات بالکل صاف طور سے معلوم ہو رہی ہے کہ نوم فی نفسہ ناقض وضوء نہیں جیسا کہ مجہور کا مسلک ہے جانتا چاہئے کہ اللہ جو اس حدیث میں مذکور ہے یہ حروف ناقضہ میں سے ہے یعنی جس کا حرف اعلیٰ غائب ہے اس لئے کہ یہ لفظ دراصل ستہ تھا جس کی جمع استہ آتی ہے جیسے فرش کی جمع آفراس، سو اس میں تغلیل یہ ہوئی کہ اولاً اس کے حرف آخر ہاء کو تخفیفاً حذف کیا گیا اور پھر اس کے عوض شروع میں ہمزہ لایا گیا تو یہ استہ ہو گیا، اور اور لفظ است احادیث میں وارد ہوا ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے فخرت لاسقی پھر یہ ہوا کہ

لہ لکن المحصر فی الاربعۃ اما باعتبار علمہ او تقریبی اذ ذکر البیہقی حدیثین آخرین فالجواز مستہ و فی الترمذی قال شعبۃ لم یسمع قتادہ من ابی العالیۃ الاثلثۃ اشیاہ

ہاں جو اس کا آخری حرف تھا یعنی لام کلمہ اس کو دوبارہ لایا گیا اور میں کلمہ یعنی تار کو حذف کیا گیا تو وہ ہمزہ جو اس کے شروع میں ہاں کے عوض لایا گیا تھا اس کو حذف کر دیا گیا لہذا اب رہ گیا۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ یہ جو اس حدیث میں وارد ہے فقہ نام فلیتوضا، اس سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو نوم کو مطلقاً ہر حال میں ناقض مانتے ہیں، جو کہ مجملہ اقوال ثمانیہ کے ایک قول ہے اور یہ جمہور کے خلاف ہے اس لئے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کی سند میں دو راوی لیے ہیں جو ضعیف ہیں ایک بقیہ بن الولید دوسرے فضیل بن یزید، تیسری حدیث منقطع ہے اس لئے کہ عبدالرحمن بن عائد کا سماع حضرت علیؓ سے ثابت نہیں نقد العینی عن ابی زہرۃ اللہزی تیسری تاویل حدیث کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس حدیث میں بتایا جا رہا ہے کہ نوم اس لئے ناقض ہے کہ اس سے سرین کا بندھن کھل جاتا ہے تو جس نوم میں بندھن کا کھلنا اقرب و اغلب ہو گا وہی نوم یہاں مراد ہوگی ہر قسم کی نوم اس میں داخل نہ ہوگی، تیسرا حدیث سابقہ بھی اسی پر دال ہیں کہ ہر نوم ناقض و ضور نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب،

بَابُ فِي الرَّجُلِ يَطَأُ الْأَذَى بِرَجْلِهِ

ج

یعنی ایک شخص ننگے پاؤں چلا جا رہا ہے اور جا بھی رہا ہے وہ مسجد کی طرف نماز کے لئے اور پہلے سے باد وضو ہے، اب راستہ کی گندی اور ناپاک چیزوں پر سے گذرنا ہوا جا رہا ہے تو کیا اس کے لئے فردی ہے کہ مسجد میں پہنچ کر نماز سے قبل وضو کرے یا پاؤں دھوئے؟ معنی نے اس باب میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے،

كَلَّا لَا تَتَوَضَّأُ مِنْ مَوَاطِئِ

مواطئ میں دو احتمال ہیں، یا یہ مصدر میسی ہے واطئ کے معنی میں یعنی روندنا، یا اسم مفعول ہے اصل میں مواطئ تھا، یعنی وہ چیز جو روندی گئی ہو، نجاست وغیرہ یعنی نہیں وضو کیا کرتے تھے ہم روندنے کی وجہ سے، جانتا چاہئے کہ اس حدیث میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وضو جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے وضو شرعی مراد نہ یعنی روندنے کی وجہ سے باقاعدہ ہم وضو نہیں کیا کرتے تھے، دوسرا یہ کہ وضو سے وضو لغوی مراد ہو یعنی غسل رجلیں، یعنی ہم وہاں پہنچ کر غسل رجلیں نہیں کیا کرتے تھے اگر روندنے سے یہاں طین شارع یعنی راستے کا گارہ کیچر دیا اور گھناؤنی چیزوں کا روندنا مراد ہے جیسے تھوک بلغم وغیرہ، تب تو وضو شرعی و لغوی ہر دو کی نفی کرنا صحیح ہے ایسے ہی اگر نجاست یا بے مراد ہو تب بھی، لیکن اگر تر نجاست کو روندنا مراد ہو تو اس صورت میں متیقن ہے کہ نفی وضو شرعی کی ہوگی، وضو لغوی کی نفی اس وقت مراد لینا صحیح ہوگا، کیونکہ اس صورت میں غسل رجلیں ضروری ہے۔

ولا تَكُنْ شعراً ولا ثوباً الخ یعنی نماز میں سجدہ میں جاتے وقت ہم اپنے سر کے بال اور کپڑوں کو اس خیال سے کہ
 کہیں زمین کی مٹی گرد وغبار نہ لگ جائے سیٹھتے نہیں تھے کیونکہ یہ چیز خشوع فی الصلوة کے خلاف ہے، یہ کلام تو متن حدیث
 سے متعلق تھا، اس حدیث کی سند کا سمجھنا ذرا مشکل ہے جس کو مصنف آگے بیان کر رہے ہیں

شرح السند قال ابراہیم بن ابی معویۃ فیہ الخ مصنف کے اس حدیث میں تین استاذ ہیں، ہناد، ابراہیم
 عثمان، مصنف اپنے اساتذہ کا اختلاف فی السند بیان کر رہے ہیں، اصل سند جو شروع میں
 مصنف نے بیان کی وہ تو الفاظ مصنف کے استاد عثمان ابن ابی شیبہ کے ہیں، اب آگے مصنف یہاں سے اپنے باقی
 دو استاذوں کی سند کے الفاظ نقل کرتے ہیں، ایک ابراہیم، دوسرے ہناد، عثمان کی سند کے الفاظ جو شروع میں
 مذکور ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعش اور شقیق کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور ایسے ہی شقیق اور عبد اللہ
 ابن مسعود کے درمیان بھی واسطہ نہیں، اور ابراہیم کی روایت میں، اعش اور شقیق کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں
 ہے لیکن شقیق اور عبد اللہ ابن مسعود کے درمیان مسروق کا واسطہ ہے، اوحد ثنہ عنہ اس صورت میں دو واسطے
 ہو جائیں گے مسروق اور ایک اس کے علاوہ بہم ہے سند میں مذکور نہیں اور یہ دوسرا بہم واسطہ شقیق اور مسروق
 کے درمیان ہو گا تقدیر عبارت یہ ہے اوحد ثنہ، شقیق عن مسروق یعنی یا تو شقیق براہ راست مسروق سے روایت
 کرتے ہیں یا کسی راوی کے واسطے سے اور پھر آگے مسروق حضرت عبد اللہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں، وقال
ہنادی عن الاعش عن شقیق اوحد ثنہ عنہ ای حدیث الاعش عن شقیق یعنی ہناد کو شک ہے اس بات میں کہ
 اعش براہ راست شقیق سے روایت کرتے ہیں یا کسی واسطے سے (جو یہاں سند میں مذکور نہیں) اس تیسرے استاذ یعنی
 ہناد کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ شقیق اور ابن مسعود کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں البتہ اعش اور شقیق کے درمیان
 تردد کے ساتھ واسطہ ذکر کر رہے ہیں۔

قال ابن ابی معویۃ۔ ابراہیم کی روایت میں شقیق اور عبد اللہ ابن مسعود کے درمیان مسروق کی زیادتی ہے اور ایک
 صورت میں جس کو وہ اوحد ثنہ عنہ سے بیان کر رہے ہیں، مسروق کے علاوہ ایک اور راوی کی بھی زیادتی ہے جو بہم ہے، وقال
ہناد الخ ان کی روایت میں شک ظاہر کیا گیا ہے کہ اعش کی روایت شقیق سے یا تو بلا واسطہ ہے یا بالواسطہ، ابراہیم کی روایت
 میں واسطہ خواہ ایک ہو یا دو وہ شقیق اور ابن مسعود کے درمیان ہے اور ہناد کی روایت میں اگر واسطہ ہے تو وہ اعش اور شقیق
 کے درمیان ہے اور عثمان کی روایت میں جو شروع میں مذکور ہے واسطہ دونوں جگہ نہیں نہ اعش اور شقیق کے درمیان اور
 نہ شقیق اور حضرت عبد اللہ ابن مسعود کے درمیان۔

یہ سند کی تمام تشریح اس صورت میں ہے جبکہ اوحد نہ عنہ کو بصیغہ معمول پڑھا جائے اور اگر اس کو بصیغہ معروف پڑھتے ہیں اس صورت میں مطلب ہی دوسرا ہو جائے گا، پہلی جگہ مطلب یہ ہوگا کہ شقیق مسروق سے بطریق عنفہ روایت کرتے ہیں یا بطریق تحدیث اسی طرح دوسری جگہ مطلب یہ ہوگا کہ امش شقیق سے بطریق عنفہ روایت کرتے ہیں یا بصیغہ تحدیث یعنی راوی کو شک ہو رہا ہے کہ روایت بلفظ عن ہے یا بلفظ حدث، واسطہ اور عدم واسطہ کی بحث اس صورت میں نہ ہوگی۔

بَابُ فِيمَنْ يُحَدِّثُ فِي الصَّلَاةِ

(ح)

یعنی اگر نماز کے درمیان حدث لاحق ہو جائے تو کیا کیا جائے، وضو کر کے اسی نماز پر بنام کی جاسکتی ہے یا اعادہ صلوٰۃ کیا جائے، مسئلہ مختلف فیہ ہے، سوا اگر حدث عمداً ہو تب تو استیناف صلوٰۃ بالاتفاق ضروری ہے اور اگر بغیر عمدہ کے ہے تو جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس وقت بھی استیناف ضروری ہے اور احناف کے نزدیک اس صورت میں بنام بھی جائز ہے لیکن ادنیٰ استیناف ہے، حدیث الباب جس میں اعادہ مذکور ہے ہمارے نزدیک وہ استحباب پر معمول ہے یا یہ کہا جائے کہ اس صورت پر معمول ہے جبکہ حدث عمداً ہو حنفیہ کا استدلال مسئلہ البنائیں ان متعدد روایات سے ہے جو سنن ابن ماجہ اور دارقطنی میں مروی ہیں جن کو بذیل المجموعہ میں باب الوضوء من اللہ کے ذیل میں حضرت نے نقل فرمایا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں من اصابہ فیہ اذ روعات اذ قلنس اذ مذی فلیصو فلیتوضأ ولین علی صلوٰۃ یہ حدیث تقریباً انھیں الفاظ سے متعدد صحابہ، عائشہ، ابوسعید خدری، علی ابن ابی طالب، ابن عباس وغیرہم سے مروی ہے۔

شرح السند
عن مسلم بن سلام یہ سلام تشدید لام کے ساتھ ہے بلکہ سبھی جگہ سلام مشدود ہے سوائے دو جگہ کے ایک عبداللہ بن سلام صحابی دوسرے محمد بن سلام، امام بخاری کے استاذ (کذا قال الامام النووی فی مقدمہ شرح مسلم) ہمارے ابو داؤد کے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب نور الثرم قدہ جو شعر و ادب سے کافی ذوق رکھتے تھے ان کا شعر ہے۔

بہر موضع مشد بہت سلام : مگر شیخ بخاری و صحابی

عن علی بن طلق آپ کو یاد ہوگا کہ وضو من س الذکر کے باب میں ایک راوی طلق بن علی گذر چکے ہیں، اور یہاں ہے علی بن طلق، سو یہ نہ سمجھا جائے کہ نام میں قلب واقع ہو گیا ہے بلکہ یہ دو راوی الگ الگ ہیں، چنانچہ بعض علماء رجال کی تحقیق کے پیش نظر یہ علی بن طلق گذشتہ راوی طلق بن علی ہی کے والد ہیں تو گویا طلق علی کے باپ

کا بھی نام ہے اور بیٹے کا بھی اور سلسلہ نسب اس طرح ہے، طلق بن علی بن طلق یہی رائے حافظ ابن عبد البر کی ہے، چنانچہ وہ علی بن طلق کے بارے میں فرماتے ہیں ائمنہ والد طلق بن علی اس پر حافظ ابن حجر لکھتے ہیں، ہو ظن قوی اذ نسبہا واحد۔

باب فی المذی

مبمد نوا قاض وضوء کے خروج مذی ہے مذی سکون ذال اور تخفیف یار کے ساتھ اور مذی تشدید یار کے ساتھ برون غنی دونوں طرح صحیح ہے، ہوماثر قین امفر۔ خرج عند الشبهة الضعيفة، اور اسی حکم میں ودی ہے، ہوماثر ابیض تخین جو پیشاب کے بعد یا کسی وزنی چیز کو اٹھانے سے نکلتی ہے،

مذی سے متعلق مسائل اربعہ خلافیہ | جانتا چاہئے کہ مذی سے متعلق چار مسائل اختلافی ہیں، کیا مذی حکم میں بول کے ہے جس طرح پیشاب کے بعد استنجاء بالبحر کافی ہے

اسی طرح یہاں بھی کافی ہے یا غسل ضروری ہے، حنفیہ وشافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ اس میں استنجاء کافی ہے غسل ضروری نہیں اور مالکیہ وحنابلہ کی دو روایتیں ہیں، جواز، اور عدم جواز، تسند ثانیہ خروج مذی کے بعد صرف عمل نجاست کو پاک کرنا ضروری ہے یا اس کے علاوہ بھی، امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ بغسل جمیع الذکر، اور حنابلہ کے نزدیک ذکر کے ساتھ انشین کا دھونا بھی ضروری ہے اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے، تسند ثالثہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کا غسل ہی ضروری ہے یا نفع بھی کافی ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل ضروری ہے نفع یعنی رش الماء کافی نہیں اور امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں، قول راجح ان کا یہ ہے کہ نفع کافی ہے (کسانی ہاشم الکوکب) علامہ شوکانی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور اپنی طرف سے اسکی وجہ ترجیح بھی بیان کی ہے جس کو حضرت نے بدل میں رد فرمایا ہے، تسند رابعہ یہ ہے کہ مذی ائمہ اربعہ اور جمہیر علماء سلفا و خلفا سب کے نزدیک نجس ہے بخلاف فرقہ امامیہ کے روافض میں سے کہ وہ اس کو طہر کہتے ہیں لفظ نفع سے استدلال کرتے ہوئے، لیکن ہم کہتے ہیں لفظ نفع تو دم حیض اور بول صبی کے بارے میں بھی وارد ہوا ہے حالانکہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔

قولہ کنتم رجلاً مذاء فجعلتم اغتسلتم حضرت علی فرماتے ہیں مجھے مذی کثرت سے نکلتی تھی، اور تسند معلوم ہونے کی وجہ سے میں اس سے غسل کیا کرتا تھا اور کثرت سے اس کی نوبت آتی تھی یہاں تک کہ موسم سرما میں سردی کی شدت اور بار بار غسل کرنے کی وجہ سے میری کمر میں شقوق اور پٹن ہو گئی تھی،

روایات مختلفہ کے درمیان تطبیق

مذکورہ ذیل اس میں روایات مختلف ہیں یہاں پر تو شک کے ساتھ ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا یا کسی اور نے آپ سے ذکر کیا اور آگے ابوداؤد میں آرہا ہے کہ میں نے مقداد بن اسود سے کہا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں اور نسائی کی روایت میں ہے کہ میں نے عمار بن یاسر کو کہا اور مصنف عبد الرزاق کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ علیؑ اور مقداد بن اسود اور عمار رضی اللہ عنہم کے درمیان اس مسئلہ میں مذاکرہ ہوا اور علیؑ نے ان دونوں کو حکم فرمایا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں، اور ترمذی وابن ماجہ کی روایت میں ہے علیؑ فرماتے ہیں سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المذی ابن حبانؒ نے ان روایات مختلفہ میں اس طرح جمع کیا ہے کہ علیؑ نے پہلے عمارؓ کو حکم دیا اور پھر مقدادؓ کو، اور پھر انھوں نے خود سوال کر لیا، حافظؒ فرماتے ہیں کہ یہ جمع جید ہے مگر ان کا یہ کہنا کہ پھر علیؑ نے خود سوال کیا یہ صحیح نہیں اس لئے کہ یہ ان کے قول انا استعجی کے خلاف ہے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؑ کے لئے استیجار شروع میں تھا، لیکن جب ان دونوں نے سوال میں تاخیر کی تو حضرت علیؑ نے شدت احتیاج کی وجہ سے خود سوال کر لیا امام نوویؒ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ جہاں پر سوال کی نسبت علیؑ نے اپنی طرف کی ہے وہ مجاز ہے آخر ہونے کی حیثیت سے اپنی طرف نسبت کر دی اور بعضوں نے یہ کہا کہ سوال بالواسطہ اپنے لئے تھا اور اس میں استیجار کا ہونا ظاہر ہے اور براہ راست سوال مطلق مسئلہ کی حیثیت سے تھا۔

یہاں یہ اشکال نہ کیا جائے کہ طلب علم میں حضرت علیؑ نے استیجار کیوں کیا، اس لئے کہ طلب علم سے انھوں نے استیجار نہیں کیا، طلب علم کے تو وہ مسلسل درپے رہے ہاں براہ راست سوال سے استیجار ہوا جس کی وجہ ظاہر ہے کہ خروج مذی عامۃً اپنی اہل کیساتھ طاعت سے ہوتا ہے اور ان کے نکاح میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی تھیں اس لئے استیجار کا ہونا قرین قیاس تھا یہ ساری تفصیل اسی طرح اور جزا المسالک میں ہے۔

نقل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تفعل الخ آپ نے علیؑ کو خروج مذی سے غسل کرنے سے منع کر دیا، مسئلہ اجماعی ہے کہ خروج مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا، فاذا فطعت الماء فاغتسل جب کدائے تو پانی کو تب غسل کر یعنی غسل بار دانیق دستی سے واجب ہوتا ہے نہ کہ مذی سے، قبل لیغسل ذکوة وانشیہ، اس روایت میں ذکر کے ساتھ انشیں بھی مذکور ہے یہ امام احمدؒ اور ازاعیؒ کی دلیل ہے۔

قال ابو داؤد رواه مفضل بن فضالة مصنف یہاں سے ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں اور زہیر کی روایت میں انشیں کا ذکر تھا، مصنف اسی کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح زہیر نے ہشام سے اس حدیث کو انشیں کے ساتھ ذکر کیا ہے اسی طرح مفضل اور سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ نے بھی ذکر کیا ہے، معلوم ہوا کہ انشیں کو ذکر کرنے والی ایک جماعت ہے آگے چل کر مصنفؒ کہہ رہے ہیں بخلاف محمد ابن اسحاق کے کہ انھوں

نے بھی ہشام سے اس حدیث کو روایت کیا ہے مگر انشین کو ذکر نہیں کیا، ہمارے حضرت شیخؒ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک حضرت امام ابو داؤدؒ کے منبلی میں اور یہ آپ کو اوپر معلوم ہی ہو چکا کہ امام احمدؒ غسل انشین کے وقت اہل میں بظاہر مصنفؒ بھی اسی کو ترجیح دے رہے ہیں، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ذکر انشین میں رُداۃ کا اختلاف واضطراب ہے اس لئے اس سے غسل ثابت نہ ہو گا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اس وقت ہے جب انشین مذی سے لوث ہو گئے ہوں یا ہو سکتا ہے کہ غسل انشین کا حکم آپ نے تبریاً فرمایا، ہوتا کہ سیلان مذی جلد منقطع ہو قولہ تاخذ کفاً من ماء ۛ ۛ تنضج بہا من فوقہ ۛ اس حدیث سے بظاہر حنابلہ کی تائید ہو رہی ہے کہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کو پاک کرنے کے لئے رش الماء کافی ہے غسل کی حاجت نہیں اور مسلم شریف کی روایت میں ابن عباسؓ سے وانضج فروحہ وارد ہوا ہے جمہور یہ کہتے ہیں کہ بہت سی احادیث میں لفظ نضج غسل کے معنی میں بھی آیا ہے یہاں وہی مراد ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں چونکہ دوسری روایت میں لیغسل ذکوة کی تصریح ہے لہذا نضج کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

ۛ ۛ حدثنا ابو حذیم بن موسیٰ۔ قولہ وعن الماء یكون بعد الماء یعنی وہ پانی جو تھوڑا تھوڑا مسلسل آتا رہے جس کو برسنا کہتے ہیں یعنی مذی اس لفظ کی صحیح تشریح یہی ہے اور علامہ شوکانیؒ کو اس کی شرح میں وہم ہو گیا انھوں نے بعد الماء میں مار سے مراد بول لیا ہے یعنی وہ پانی جو پیشاب کے بعد نکلے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ پیشاب کے بعد جو رقیق چیز نکلتی ہے اس کو ودی کہتے ہیں نہ کہ مذی، اور یہاں ذکر ہو رہا ہے مذی کا، تنبیہ :- جاننا چاہیے کہ اب آگے جو دو حدیثیں آرہی ہیں ان دونوں میں مباشرت حائض کا ذکر ہے یہاں پر نسخے مختلف ہیں نسخہ بڈل المجہود میں یہ دو حدیثیں بھی ترجمہ سابقہ یعنی باب فی المذی میں داخل ہیں اور بعض نسخ ابوداؤد میں ان پر مستقل ترجمہ قائم کیا گیا ہے ۛ ۛ باب فی مباشرة الحائض ۛ اگر یہ ترجمہ یہاں پر مان لیا جائے تب تو ان دونوں حدیثوں اور ترجمہ میں مطابقت ظاہر ہے اور اگر یہاں ترجمہ نہیں مانتے ہیں جیسا کہ نسخہ بڈل میں نہیں ہے تو عدم مطابقت کا اشکال ہو گا غالباً اسی اشکال سے بچنے کے لئے بعض ناخین نے یہاں یہ باب قائم کر دیا ہے لیکن اس سے ایک دوسرا اشکال پیدا ہو جاتا ہے وہ یہ کہ حیض واستحاضہ کی روایات آگے چل کر آرہی ہیں نیز وہاں مباشرة الحائض کا مستقل باب بھی آ رہا ہے تو گویا دو اشکال ہو جائیں گے، ایک تکرار فی الترجمة کا، دوسرے اس باب کے یہاں بے محل ہونے کا کہ یہ محل اس باب کا نہیں ہے، لہذا بہتر یہ ہے کہ یہاں یہ ترجمہ نہ ہو بلکہ ان دونوں حدیثوں کو ترجمہ سابقہ ہی سے متعلق مانا جائے اور ترجمہ الباب سے مطابقت کچھ سوچ لی جائے چنانچہ مناسبت یہ ہو سکتی کہ مباشرت حائض خروج مذی کا سبب ہے اور ترجمہ الباب مذی ہی سے متعلق ہے لہذا فی الجملہ مناسبت ہو گئی۔

قولہ قال هشام وهو ابن محرز امیر جنح یہ ضمیر عائد کی طرف راجع ہے یعنی عائد بیٹے میں قرط کے اور آگے چل کر امیر جنح میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ عبدالرحمن کی صفت ہو اور ہو سکتا ہے کہ عائد کی ہو۔
 قال ابو داؤد و لیس ہو ابو القوی ضمیر ہو سعد اغطش کی طرف راجع ہے جو سند میں مذکور ہے معنی مد کی غرض اس راوی کی تضعیف ہے، اور شارح ابن زسلان نے یہ ضمیر حدیث کی طرف لوٹائی ہے یعنی یہ حدیث تو کی نہیں ہے اور منشأ قوی نہ ہونے کا یہی راوی سعد اغطش ہے اغطش بمعنی امش۔

بَابُ فِي الْاِكْسَالِ

ح

نوا قض وضوء کا بیان ختم ہوا اب یہاں سے معنی موجبات غسل کا بیان شروع کر رہے ہیں، اِکسال کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اپنی بیوی سے جماع کرے اور انزال نہ ہو اور بعض عوارض کی وجہ سے ایسا ہو بھی جاتا ہے اب سوال یہ ہے کہ یہ جماع بلا انزال موجب غسل ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ جمہور علماء سلفاً و خلفاً اور ائمہ اربعہ کے نزدیک موجب غسل ہے داؤد ظاہری کے نزدیک نہیں ہے، دراصل اس سلسلے میں دو حدیثیں مروی ہیں، ایک اذا جلس بین شعبہ الایم یبع شرعاً فقد عاقد وجب الغسل، یہ روایت تو متفق علیہ ہے، حضرت ابو ہریرہؓ وعائشہؓ سے مروی ہے، اور دوسری حدیث الماء من الماء یہ حدیث بہذا اللفظ تو صحیح مسلم اور ابوداؤد وغیرہ میں ہے لیکن مضمون کے اعتبار سے یہ بھی متفق علیہ ہے، چنانچہ بخاری شریف میں عثمان غنیؓ اور ابی بن کعبؓ سے یہ مضمون مروی ہے لیکن اس مسئلہ میں امام بخاریؒ نے صرف حدیث اول (اذا التقی الختانان الخ) سے استدلال کیا ہے اور اس دوسری حدیث کو ایک اور مسئلہ کے ذیل میں لائے ہیں، صحابہ کرام میں انصار کی ایک جماعت الماء من الماء کے پیش نظر اِکسال میں غسل کی قائل نہ تھی جیسے ابوالیوب اور ابوسعید خدری، زید بن خالد، ابی بن کعب رضی اللہ عنہم، لیکن ابی بن کعبؓ رجوع ثابت ہے اور مہاجرین کی ایک جماعت غسل کی قائل تھی ان کے پیش نظر اذا التقی الختانان الخ حدیث تھی، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کی مجلس میں اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی، یہ دونوں جماعتیں آپس میں اختلاف کر رہی تھیں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا انتوا حل بدوا لاختیاس فکیف بمن بعدکم تم اتنے بڑے بڑے اہل بدر حضرات جب اس مسئلہ میں اختلاف کر رہے ہو تو بعد والوں کا کیا حال ہو گا تو اس پر انہوں نے عرض کیا کہ احیہ امیر المؤمنین اگر آپ اس مسئلہ کی صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواجِ مطہرات سے معلوم کریں، چنانچہ انہوں نے اولاً حضرت حفصہؓ کے پاس آدمی بھیجا لیکن انہوں نے لاعلمی کا اظہار فرمایا اس کے بعد حضرت عائشہؓ کی خدمت میں قاصد بھیجا تو انہوں نے فرمایا، اذا جاءوا الختانان فقتل وجب الغسل، چنانچہ حضرت عمرؓ نے

اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیا اس واقعہ کی تخریج امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں کی ہے۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے مابین اس مسئلے میں اختلاف شروع میں رہا ہے حضرت عمرؓ کے فیصلہ کے بعد وجوب غسل پر اجماع ہو گیا تھا لیکن اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اشکال کیا ہے کہ ان مسئلہ میں اختلاف صحابہ کے درمیان مشہور تھا اور اس کے بعد تابعین میں بھی رہا، لیکن یہ صحیح ہے کہ جہور کا مسلک ہمیشہ ایجاب غسل ہی رہا ہے اور وہی صحیح ہے لیکن حافظ کے کلام پر علامہ عینیؒ نے تعقب کیا ہے اور ابن العربیؒ کے کلام کی تائید کی ہے، نیز ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اہم مسائل میں سے ہے۔ یہ گو شروع میں مختلف فیہ رہا لیکن بعد میں اجماع ہو گیا تھا سوائے داؤد ظاہری کے ولایعاً بخلاف ان کے اختلاف کی، ہمیں پر وہ نہیں پھر وہ آگے فرماتے ہیں لیکن مشکل معاملہ امام بخاریؒ کا ہے کہ وہ اجل علماء مسلمین میں سے ہیں اور پھر بھی وہ اس میں صرف استحباب غسل کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا میلان

لیکن جاننا چاہئے کہ اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کے میلان میں شرح بخاری مختلف ہیں، دراصل بخاری شریف میں امام بخاریؒ کے الفاظ یہ ہیں، قال ابو عبد اللہ، الفل اعط، اس پر بعض کی رائے تو یہ ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط ایجابی ہے یعنی غسل نہ کرنا خلاف احتیاط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط استحبابی ہے حضرت گنگوہیؒ اور اسی طرح حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کا مذہب اس سلسلے میں جہور کے موافق ہے، احقر کہتا ہے کہ امام بخاریؒ کے کلام کو دیکھنے سے بخوبی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ وجوب غسل ہی کے قائل ہیں، المار من المار کے قائل نہیں، امام نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ امت کا اس وقت اجماع ہے وجوب غسل پر خواہ انزال ہو یا نہ ہو جہور کی جانب سے المار من المار کے متعدد جواب دیئے گئے

حدیث المار من المار کی توجیہات

ہیں، عا یہ کہ یہ حدیث منوخ ہے جیسا کہ ابی ابن کعبؓ کی حدیث میں اسی باب میں آ رہا ہے، عا یہ حدیث محمول ہے مباشرت فی غیر الفرج پر اور اس صورت میں غسل سب کے نزدیک انزال ہی پر موقوف ہے قال ابن رسلان، عا المار من المار کو عام رکھا جائے حقیقی ہو یا حکمی پس ایلاج حکمی ہے یعنی انزال کے حکم میں ہے یہ جواب حضرت گنگوہیؒ کی بعض تقاریر میں ملتا ہے، عا ابن عباسؓ کی توجیہ جس کو امام ترمذیؒ نے بھی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث احتلام پر محمول ہے، یعنی جماع کی دو قسمیں ہیں، ایک جماع فی البیظہ اور ایک جماع فی المنام جس کو احتلام کہتے ہیں، اول صورت میں اذا التقى الختان الختان والی حدیث، پر عمل ہوگا اور دوسری صورت میں الماء من الماء پر چنانچہ احتلام میں بلا انزال کے بالاتفاق غسل واجب نہیں

ہوتا یہ ایک بڑی اچھی توجیہ ہے امام نسائیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ انہوں نے اس حدیث پر باب قائم کیا ہے باب الذی یختلف ولا یزال الماء۔

لیکن اس پر ایک بڑا قوی اشکال ہے وہ یہ کہ یہ توجیہ مسلم شریف کی روایت کے خلاف ہے جس کا معنوں یہ ہے ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثباہار ہا تھا راستے میں ہم محلہ بنو سالم میں پہنچے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچ کر عتبان بن مالکؓ کے دروازے پر ٹھہرے اور دستک دی وہ اس وقت اپنی بیوی کے ساتھ مشغول تھے آپ کی آواز سن کر اسی حال میں جلدی سے حاضر ہوئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کے بعد انہوں نے آپ سے مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص بیوی سے صحبت کرے اور انزال نہ ہو تو کیا اس پر غسل واجب ہے آپ نے اس پر فرمایا الماء من الماء، ظاہر ہے کہ انہوں نے جماع فی القطنہ کے بارے میں سوال کیا تھا لیکن پھر بھی آپ نے یہی فرمایا، الماء من الماء، لہذا اس حدیث کو احتلام پر محمول کرنا صحیح نہیں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مراد یہ نہیں کہ یہ حدیث شروع ہی سے احتلام پر محمول ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس مسئلے میں نسخ واقع ہونے کے بعد اب یہ حکم صرف احتلام میں باقی رہ گیا ہے۔ قولہ انما جعل الذل رخصۃ للناس فی اول الاسلام لقلۃ الثیاب یعنی ابتداء اسلام میں لوگوں

کی سہولت کے لئے ثیاب کی وجہ سے الماء من الماء کا حکم دیا گیا تھا اس جملہ کی شرح میں شرح کے رد قول میں ایک یہ کہ بار بار غسل کرنے کی صورت میں جب ایک ہی کپڑے میں جسم کی تری بار بار لگے گی تو وہ کپڑا جلد ہی کمزور اور پرانا ہوگا، دوسرا قول جس کو ابن رسلانؒ لکھا ہے یہ ہے کہ کپڑوں کی کمی کی وجہ سے زمین کو جب رات میں ایک ہی بستر اور لحاف میں سونا ہوگا تو اس میں مقاربت اور مصاحبت کی لذت زائد آئے گی جس میں کبھی انزال ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا تو اس مجبوری کی وجہ سے بغیر انزال کے ترک غسل کی رخصت اور اجازت دیدی گئی تھی۔

اور ایک نسخہ میں بجائے ثیاب کے لفظ ثبات ہے جس سے مراد پختگی ہے یعنی ابتداء اسلام میں ثبات فی الدین کی کمی اور کمزوری کی وجہ سے یہ سہولت دیدی گئی تھی، دیکھئے! حضرات شرح حدیث نے شرح حدیث کا حق ادا کر دیا بھڑا ہوا اللہ احسن الجزاء۔

۲۔ قولہ والزوج الفتان بالختان، ختان سے مراد موضع ختان ہے اس لئے کہ ختان کے معنی تو فتنہ کے ہیں، ختان کا استعمال مرد اور عورت دونوں کے حق میں ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے اس کے بالمقابل دوسرا لفظ خفاض ہے اس کا استعمال عورت کے ساتھ خاص ہے، عورت کی شرمگاہ کے اوپر ایک کھال کا ٹکڑا سا ہوتا ہے عرف الہیک (مرغی کی کفنی) کے مشابہ اس کو قطع کیا جاتا تھا، عرب میں اس کا دستور تھا گوہندوستان میں اس کا رواج نہیں۔

شرح - نے لکھا ہے کہ الزق النقیان بالحقان کنایہ ہے ایلا ج حشفہ سے اس لئے کہ اول تو جماع کے وقت میں ختائین کا شمار نہیں ہوتا کیونکہ عورت کا محل ختائی فرج کے اوپر ہوتا ہے دوسرے یہ کہ محض التقار ختائین سے جماع اور دخول کا تحقق نہیں ہوتا چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے اذا التقی الختانان وقوارت الحشفة فقد وجب الغسل بہر حال بدون غیوۃ حشفہ نہ جماع کا تحقق ہوتا ہے اور نہ غسل واجب ہوتا ہے بالاتفاق لہ۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَعُودُ

ح

یعنی اگر ایک مرتبہ جماع کرنے کے بعد عود الی الجماع کرے تو درمیان میں غسل کرنا ضروری ہے یا نہیں، جواب یہ ہے کہ بالاتفاق ضروری نہیں، زائد سے زائد اولیٰ ہے، البتہ درمیان میں وضو کرنا جیسا کہ لکھ باب میں آ رہا ہے یہ مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں وضو علی المعاود یعنی وضو بین الجماعین مستحب ہے، داؤد ظاہری ابن حبیب مالکی کے یہاں واجب ہے اور امام ابو یوسفؒ سے عدم استحباب منقول ہے، انہوں نے اس سلسلے میں جو امر وارد ہوا ہے اس کو اباحت پر محمول کیا ہے اس لئے کہ وضو عبادت کے لئے مشروع ہے نہ کہ قضاء شہوت کے لئے لیکن ان کی یہ تعلیل حدیث کے خلاف ہے۔

قولہ عن النبی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف ذات یوم علی نساء فی غسل واحد، یعنی ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں جملہ ازواجِ مطہرات کے پاس پہنچے اور ہر ایک سے مقاربت فرمائی اور آخر میں صرف ایک غسل پر اکتفا فرمایا اور بعض روایات میں ہے ذہن تسخ کہ وہ نو تھیں یوں تو ازواجِ مطہرات ایک قول کی بنا پر گیارہ اور دوسرے قول کی بنا پر بارہ تھیں، لیکن مشہور قول کی بنا پر نو سے زائد کا اجتماع ثابت نہیں۔

ازواجِ مطہرات کے اسماء گرامی | سودہ بنت زمعہ، عائشہ، حفصہ، زینب بنت خزیمہ، آمنہ سلمہ، زینب بنت جحش، جویریہ بنت الحارث، آمنہ حبیبہ بنت ابی سفیان، صفیہ بنت حمی بن اخطب، میمونہ بنت الحارث، یہ کل گیارہ ہوتیں جن سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استمتاع ثابت ہے، اور بعض علماء نے ریحانہ بنت عمر و یانہ بنت زید کو بھی ازواج میں شمار کیا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ازواج میں سے نہیں بلکہ آپ کی ستر یہ یعنی کنیز تھیں، چنانچہ دو کنیزیں آپ کی مشہور ہیں تارہ قبلیہ اور دوسری ریحانہ، ان گیارہ ازواج میں سے دو یعنی خدیجہ اور زینب بنت خزیمہ نے آپ کی

لہ قال النووی فی شرح مسلم قال اصحابنا لو غیب الحشفۃ فی دبر امراة او در رجل او فرج ہیثمۃ او در ہاد جب الغسل الی آخرہ ذکر۔

حیات میں وفات پائی اور ہاتی نو آپ کی وفات کے وقت میں موجود تھیں، ان کے علاوہ بھی بعض اور نساہ ہیں جن سے عقد ہوا لیکن دخول کی نوبت نہیں آئی بلکہ بعض وجوہ سے قبل از رخصت علیحدگی ہو گئی جن میں سے بعض کا واقعہ اور ذکر صحاح کی بعض کتب میں آتا ہے۔

فائدہ: بخاری شریف کی روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ سے ان کے شاگرد نے معلوم کیا کہ اذکان یبقی ذلک، کہ کیا آپ اتنی طاقت رکھتے تھے کہ ایک شب میں سب سے مقاربت فرمائیں تو انہوں نے جواب دیا، کنا نتحدث الله اعطی قوت ثلاثین رجلاً یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تیس مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی، اور معارف السنن میں علامہ سیوطی سے نقل کیا ہے کہ صحیح اسماعیل میں ہے حضرت معاذؓ فرماتے ہیں اعطی قوت اربعین رجلاً اور کتاب الحلیہ لابی نعیم میں ہر مجاہد فرماتے ہیں کہ آپ کو رجال جنت میں سے چالیس مردوں کی طاقت عطا ہوئی تھی، اور سند احمد و ترمذی میں حضرت زید ابن ارقمؓ اور انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ رجال جنت میں سے ہر شخص کو سو مردوں کی طاقت عطا کی جائے گی، اور چالیس کو سو میں ضرب دینے سے چار ہزار بن جاتے ہیں گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو چار ہزار مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی،

حدیث الباب پر یہ اشکال کہ اقل قسمہ ایک شب ہے اور اس کے جوابات

جاننا چاہئے کہ یہاں پر فقہی اشکال ہے وہ یہ کہ اقل قسمہ ایک شب ہے تو پھر ایک شب میں ہر ایک کے پاس آپ کیسے پہنچے، اب یہ ہے کہ اول تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم یعنی عدل بین التزوجات واجب تھا یا نہیں اگر واجب نہیں تھا پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر واجب تھا تو پھر مختلف جواب دیئے گئے ہیں، علامہ علی قاریؒ فرماتے ہیں کان ذلک بوضاحت یعنی صاحبۃ النوبۃ (جس کی باری تھی) کی رضا مندی سے آپ نے ایسا کیا، علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں کان ذلک عند قدوم من سفیر یعنی کسی سفیر سے واپسی میں ابتداء دور سے پہلے آپ نے ایسا کیا، کسی زوجہ محترمہ کی باری میں آپ سب کے پاس تشریف نہیں لے گئے، علامہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دن و رات میں ایک ساعت ایسی عطا فرمائی تھی جس میں کسی زوجہ کا حق نہ تھا بلکہ آپ کو اس میں اختیار تھا جس کے پاس چاہیں جاسکتے ہیں اور مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساعت بعد العصر تھی اور اگر اس میں موقع نہ ملتا ہو تو بعد المغرب، علامہ کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ سفر حجۃ الوداع کہ ہے چنانچہ جملہ ازواجِ مطہرات اس سفر میں آپ کے ساتھ تھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز ادا فرما کر مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے اور عصر و الخلیفہ میں پہنچ کر ادا فرمائی جو میقات اہل مدینہ ہے اور وہاں ایک رات قیام فرمایا، اگلے روز بعد الظہر احرام باندھ کر وہاں سے روانہ ہوئے تو اس شب میں آپ نے جملہ ازواج سے جماعت فرمائی اور صبح کی نماز سے پہلے غسل جنابت فرمایا، جیسا کہ جزم حجۃ الوداع میں بحوالہ کتب حضرت شیخؒ نے لکھا ہے

باقی اس ثانی حدیث کو مصنف ضعیف نہیں قرار دے رہے ہیں بلکہ صرف اصحیت کی نفی فرما رہے ہیں لہذا یہ سوال پیدا نہیں ہونا چاہیے کہ ثانی حدیث کیوں ضعیف ہے اور اسی بات کے پیش نظر مصنف نے پہلے باب کی حدیث کے متعدد طرق کی طرف اشارہ فرما کر اس کو متوکد کیا ہے۔

قولہ فلیتوضا بینہما وضوءاً اس حدیث میں، وضوء بین الجامعین کا امر ہے جو ظاہر ہے اور ابن حبیب مالکی کے یہاں وجوب کے لئے ہے اور جہور کے نزدیک استحباب کے لئے ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ حاکم کی روایت میں فائدہ اشط للعودہ وارہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی شرعی مصلحت نہیں بلکہ آدمی کی اپنی ذاتی اور طبعی مصلحت کے لئے ہے گویا یہ امر امر ارشادی ہوا

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَنَامُ

(۳۰)

جنبی کے لئے وضوء قبل النوم جہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے واد دظاہری اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک واجب ہے قولہ انہ تصیبه الجنابت من اللیل شرح کے درمیان اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ائمہ کی ضمیر کس طرف راجع ہے بذالہجہ میں حضرت نے یہ ضمیر ابن عمر کی طرف لوٹائی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ضمیر اقرب کی طرف راجع نہیں بلکہ ابعد کی طرف راجع ہے۔ مثلاً اس کا یہ ہے کہ نسائی کی سنن کبریٰ میں یہ روایت ذرا تفصیل سے وارد ہوئی ہے جس میں اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ عبداللہ ابن عمر کو رات میں جنابت لاحق ہوئی تو وہ اپنے والد حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور ان سے اس کا ذکر کیا اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مسئلہ دریافت کیا اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہونی چاہئے گو ابوداؤد کی اس روایت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر عمر کی طرف راجع ہو، چنانچہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے مسودہ بدل میں شروع میں ضمیر عمرؓ کی طرف راجع کی تھی چنانچہ اسی کے مطابق کتابت بھی ہو گئی تھی، اور حضرت شیخ کتابت شدہ کا پیوں کو طباعت کے لئے لے جا رہے تھے زرقانی کی شرح موطا حضرت شیخ کے ساتھ تھی ریل میں بیٹھے ہوئے حضرت اس کا مطالعہ کر رہے تھے اتفاق سے یہی حدیث نظر سے گزری اس میں علامہ زرقانیؒ نے ضمیر ابن عمر کی طرف راجع کی تھی تو حضرت شیخؒ نے فوراً اسی وقت حضرت سہارنپوریؒ کے نام ایک خط لکھ کر اس بات کو دریافت کیا کہ اگر حضرت دالاکہؒ اسے جو تو ضمیر کا مرجع بدل دیا جائے، بجائے عمر کے ابن عمر کو دیا جائے، حضرت کا جواب یہو نچا مناسب ہے کہ بجائے عمر کے ابن عمر کو دیا جائے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ کا جواب اس وقت پہنچا جب کا پی پلٹ پر جم چکی تھی حضرت کا جواب پڑھ کر میں نے پلٹ پر اصلاح کر کے بجائے عمر کے ابن عمر لکھوادیا۔

بہر حال احقر کہتا ہے کہ ابوداؤد کی اس حدیث کے پیش نظر اگر ضمیر عمر کی طرف لوٹائی جائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس روایت کے ظاہر الفاظ کا یہی تقاضا ہے اور اگر نسائی کی روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ضمیر ابن عمر کی طرف لوٹائی

جائے تب بھی ٹھیک ہے اس لئے کہ مشہور ہے کہ روایت مضطرب قاضی ہوا کرتی ہے روایت مجملہ پر یعنی فیصلہ روایت مفصلہ کے مطابق ہوا کرتا ہے اور صاحب منہل کا میلان تعدد واقعہ کی طرف ہے اور یہ کہ ابوداؤد کی روایت میں ضمیر کا مرتب عمر قرار دیا جائے ہو سکتا ہے حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ اپنے لئے اور ایک مرتبہ اپنے بیٹے کے لئے سوال کیا ہو، لیکن میں کہتا ہوں تعدد خلاف اصل ہے اور نہ ایک ہی مسئلہ کو دوبارہ دریافت کرنے کی حاجت ہے، اور روایت میں جو لفظ توضعاً و غسل ذکر کو بعینہ خطاب مذکور ہے اس کا مخاطب بھی ابن عمر ہو سکتے ہیں مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے عمرؓ سے فرمایا کہ اپنے بیٹے سے جا کر یہ کہو۔

اس حدیث میں وضو قبل النوم کا جو امر کیا گیا ہے وہ جمہور کے نزدیک احتیاب کے لئے ہے، دوسری روایت سے جن کو حضرت عمرؓ نے بدل میں ذکر کیا ہے عدم وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔

بَابُ الْجَنْبِ يَأْكُلُ

۳

جنبی کے لئے اکل و شرب سے پہلے وضو کرنا بالا جماع واجب نہیں بلکہ صرف ادنیٰ ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکل و شرب سے پہلے وضو فرماتے تھے جیسا کہ آئندہ باب کی حدیث میں آرہا ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ صرف غسل یدین فرماتے تھے، طاعلی قاری فرماتے ہیں کہ جہاں پر وضو آیا ہے وہاں پر بھی وضو سے مراد وضو لغوی یعنی غسل یدین ہی ہے، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ صحیحین کی ایک روایت میں ہے قَوْضًا وَضَوْعًا لِلصَّلَاةِ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو شرعی مراد ہے پھر آگے حضرت نے لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اختلاف اختلاف اوقات پر محمول ہو کہ گاہے آپ غسل یدین فرماتے ہوں اور گاہے وضو شرعی۔

حدیث کی ترجمہ الباب مطابقت | جانتا چاہئے کہ اس باب کی پہلی حدیث کو ترجمہ الباب کے مناسبت نہیں اس لئے کہ اس میں وضو عند الاکل کا ذکر نہیں ہے نہ نفیاً نہ اثباتاً، جواب یہ

ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث اور دوسری حدیث دونوں ایک ہی ہیں یہ دو مستقل حدیثیں نہیں ہیں اور حدیث ثانی میں آرہا ہے واذا اراد ان یأکل وهو جنب غسل یدیه، لہذا اس حدیث ثانی میں جو زیادتی وارہے اس کی وجہ سے حدیث ترجمہ الباب کے مطابق ہو گئی۔

۲- حدثنا محمد بن الصباح - قوله زاد واذا اراد ان یأکل زاد فی ضمیر یونس کی طرف راجع ہے پہلی سند میں زہری کے شاگرد سفیان تھے اور اس میں یونس، میں مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان نے جب زہری سے نقل کیا تو انہوں نے صرف وضو عند النوم کو ذکر کیا اور یونس نے جب اس کو ان سے نقل کیا تو انہوں نے اکل کا بھی ذکر کیا کہ آپؐ نے سے پہلے صرف غسل یدین فرماتے تھے۔

قال ابو داود ورواه ابن وهب عن يونس فجعل قصّة الاكل قول عائشة مقصوداً یہاں سے مصنف یونس کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں یونس کے شاگرد پہلی سند میں ابن المبارک تھے اس دوسری سند میں ابن وہب ہیں ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن المبارک نے یونس سے مسئلہ اکل و نوم دونوں کو مرفوعاً روایت کیا اور ابن وہب نے مسئلہ نوم کو مرفوعاً ہی ذکر کیا اور مسئلہ اکل کو موقوفاً علی عائشہ ذکر کیا اس کلام کی شرح حضرت نے بذل میں اور صاحب منہل نے اس کی طرح کی ہے اور صاحب عون المعبود نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ ابن وہب نے صرف قصہ اکل کو ذکر کیا اور قصہ نوم کو ذکر ہی نہیں کیا بظاہر پہلا ہی مطلب صحیح ہے۔

ورواه صالح بن ابی الاخضر اس سے ابن المبارک کی روایت کی تائید مقصود ہے جیسا کہ ظاہر ہے ورواہ الادراعی بن یونس عن الزهوی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ زہری براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو زہری بسندہ حضور سے روایت کرتے ہیں مصنف کی غرض اس سے بھی ابن المبارک ہی کی تائید ہے۔

باب من قال الجنب يتوضأ

ترجمة الباب کی غرض | جانتا چاہئے کہ یہ ایک ہی سلسلے کے تین باب ہیں جن میں یہ تیسرا ہے۔ مصنف نے باب اول اور اس کی حدیث سے وضو براہ جنب عند النوم کو ثابت کیا ہے اس کے بعد کے دو باب وضو عند الاکل سے متعلق ہیں جن میں اول سے مصنف نے یہ ثابت کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عند الاکل غسل یدین پر اکتفا فرمایا اور اس دوسرے باب سے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عند الاکل (حالت جنابت میں) وضو کرنا بھی ثابت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے بذل کی عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ مصنف نے اس تیسرے باب سے وضو براہ جنب عند النوم والاکل دونوں کو ثابت کیا ہے اس باب کی حدیث میں تو دونوں ہی جزر مذکور ہیں لیکن میرے نزدیک مصنف کی غرض صرف اکل سے متعلق ہے کیونکہ وضو عند النوم کو مصنف پہلے باب سے ثابت کر چکے ہیں میری بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس باب میں مصنف نے حدیث ذکر کرنے کے بعد جن بعض صحابہ کے اقوال بیان کئے ہیں وہ بھی وضو عند الاکل ہی سے متعلق ہیں۔

باب فی الجنب یؤخر الغسل

یعنی یہ ضروری نہیں کہ اگر کسی شخص کو ابتداء میں جنابت لاحق ہو تو وہ اسی وقت غسل کرے بلکہ آخر شب میں غسل کرے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

مضمون حدیث اور اس کی تشریح

جیسا کہ حدیث الباب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سائل کے سوال کے جواب میں فرمایا ربما اغتسل فی اول الیل وربما فی اخرها یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی تو جنابت پیش آنے کے بعد شروع شب میں اسی وقت غسل فرمایا کرتے اور کبھی ایسا ہوتا کہ اس وقت وضو فرما کر سو جاتے اور آخر شب میں اٹھ کر غسل فرماتے لیکن یہاں ایک احتمال عقلا یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد یہ ہو کہ بعض مرتبہ جنابت کی حالت شروع شب میں پیش آتی تو آپ اسی وقت غسل فرماتے اور جب آخر شب جنابت پیش آتی تو آخر شب میں غسل فرماتے اس صورت میں تاخیر غسل جو ترجمہ الباب میں مذکور ہے وہ ثابت نہ ہو گا لیکن یہ معنی اس لئے مراد نہیں ہو سکتے کہ سائل نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا جواب سن کر کہا، العهد فتبا الذی جعل فی الامور سعة اس لئے کہ گنجائش کا ہونا تو جب ہی ثابت ہو گا جب پہلے معنی مراد ہوں۔

اگے پھر حدیث میں ہے کہ سائل نے حضرت عائشہ سے دو سوال اور کئے ایک وتر کے بارے میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول وتر کے بارے میں کیا تھا، شروع رات میں ادا فرماتے تھے یا آخر شب میں جس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ کبھی آپ اس طرح فرماتے اور کبھی اس طرح، دوسرا سوال یہ کیا کہ آپ قیام لیل میں قرآن کریم کی تلاوت جہراً فرماتے یا سراً، اس کا جواب انھوں نے یہی دیا کہ دونوں طرح۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

۲۔ حدثنا حفص بن عمر۔ قوله لا تدخل المذکبة بیتاً فیہ صرة ولا کلب ولا جنب یہ حدیث بظاہر باب کی پہلی حدیث کے خلاف ہے کیونکہ پہلی حدیث سے تاخیر غسل کا جواز ثابت ہو رہا تھا اور اس میں یہ ہے کہ جس گھر میں جنبی ہوتا ہے اس میں ملائکہ رحمت داخل نہیں ہوتے، نیز یہ حدیث بظاہر ترجمہ الباب کے بھی خلاف ہے، مصنف کی عادت ہے کہ وہ بعض مرتبہ ترجمہ الباب کے موافق حدیث لانے کے بعد کوئی حدیث ایسی بھی لاتے ہیں جو بظاہر ترجمہ الباب کے خلاف ہوتی، میرے نزدیک مصنف کی غرض اس سے طالبین کو متوجہ کرنا ہے کہ وہ اس کا جواب سوچیں اور ہر دو حدیث کا محل متعین کریں، سو اس کا جواب حضرت نے بذیل میں امام خطابیؒ سے یہ نقل فرمایا ہے کہ اس حدیث میں جنبی سے وہ جنبی مراد نہیں ہے جو غسل کو مؤخر کرے نماز کے وقت تک، اور نماز کا وقت آنے پر غسل کر لے بلکہ اس سے وہ جنبی مراد ہے جو غسل کے بارے میں ہمیشہ تہادون اور تکاسل برتتا ہو ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تاخیر غسل ثابت ہی ہے نفس تاخیر میں کیا اشکال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ امام نسائیؒ نے اس حدیث کی ایک اور نفیس توجیہ فرمائی ہے اور انھوں نے اس توجیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مستقل ترجمہ الباب قائم کیا ہے وہ یہ کہ اس سے مراد وہ جنبی ہے جو رات میں جنابت پیش آنے پر بغیر وضو کے سو جائے، یہ توجیہ ان کی بڑی اچھی ہے اور احادیث سے بھی عموماً یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں وضو کے بعد ہی آرام فرماتے تھے، پھر اس کے بعد احقار کو یہ بات ابوداؤد کی ایک روایت میں مراحہ مل گئی چنانچہ مصنف نے کتاب الترمذی باب الخلق للرجال میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی یہ حدیث مرفوعہ ذکر فرمائی، ثلاثاً لا تقر بہو المذکبة

جيفة الكافر والمتنفع بالخلق والجنب الا ان يتوضأ جس سے معلوم ہوا کہ وضو کر لینے کے بعد حالت جنابت قرب ملائکہ سے مانع نہیں ہوتی، فالجہ لبشر۔

پھر جانا چاہیے کہ عند الجہور حدیث میں صورت کے مراد صوت ذی روح ہے خواہ سایہ دار ہو (جسم) یا غیر سایہ دار نیز وہ صورت ایسی ہو کہ جس کو آدیناں کیا گیا ہو زینت کے لئے یا ثوب طبوس میں ہو مثلاً اور جو تصویر متہین و مبتذل ہو یا مال ہوتی ہو مثلاً فرش میں ہو یا نیکی میں یا جوتے میں یا پائیدان میں اس کا جواز حدیث سے ثابت ہے، لیکن بنانا اس قسم کی صورت کا بھی جائز نہیں، تو گویا دو چیزیں ہوئیں ایک عمل تصویر (تصویر کشی) اور دوسرے استعمال تصویر محل تصویر یعنی ذی روح کی مطلقاً ناجائز ہے، اور استعمال تصویر بعض صورتوں میں حرام اور بعض صورتوں میں مباح ہے، تیسری چیز حدیث میں جو مذکور ہے وہ کلب ہے، کلب کی دو قسمیں ہیں، مآذون الاتخاذ جیسے کلب صید وغیرہ، غیر مآذون الاتخاذ، اس میں شراح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع مطلق کلاب ہیں یا صرف وہ جو غیر مآذون الاتخاذ ہیں، چنانچہ امام نوویؒ نے امام خطابیؒ اور قاضی عیاضؒ سے نقل کیا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع صرف وہ کلاب ہیں جو ممنوع الاقتدار ہیں اور اسی طرح تصویر بھی لیکن خود امام نوویؒ کی یہ رائے نہیں ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہے دونوں قسموں کو شامل ہے اور حاشیہ ترمذی میں علامہ طیبیؒ کا قول قاضی عیاضؒ کے موافق اور امام محی السنہ کی رائے امام نوویؒ کی رائے کے موافق لکھی ہے اور ہمارے حضرت سہارنپوریؒ کی رائے جو بذل میں یہاں اور اس کے علاوہ آگے کتاب اللباس میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ امتناع ملائکہ مخصوص ہے ممنوع الاقتدار کے ساتھ گریہ بات حضرت نے انشاء اللہ کے ساتھ لکھی ہے بالجزم نہیں۔

جاننا چاہئے کہ بعض حضرات نے جرد کلب کے قصے کو امام نوویؒ دین دافقہ کی رائے کی تائید میں پیش کیا ہے کہ جب جرد کلب جس کا ہونا صاحب خانہ کو معلوم بھی نہ تھا وہ دخول جبریل سے مانع ہوا اور یہ علم میں نہ ہونا عذر نہیں سمجھا گیا تو پھر یہ حکم عام کیوں نہ ہوگا، لیکن یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کلب صغیر اور کبیر کا کوئی فرق حدیث سے تو ثابت نہیں دونوں کا حکم ظاہر ہے کہ ایک ہی ہے، نیز یہ جرد کلب حراست یا صید کے لئے بھی نہ تھا لہذا یہ غیر مآذون الاتحاد ہوا جو بالاتفاق مانع ہے لہذا اس سے تائید درست نہیں۔

علاحدہ شامحمد بن کثیر۔ قولہ ینام وهو جنب من غیر ان یمس ما غا اس حدیث سے بھی ظاہر ہے کہ تاخیر غسل ثابت ہو رہا ہے جس کے لئے ترجمہ منعقد کیا گیا ہے، لیکن من غیر ان یمس ماء میں، دونوں احتمال ہیں کہ غسل اور وضو۔ دونوں کی نفی ہو، دوسرا یہ کہ صرف غسل کی نفی مراد ہو، ابھی قریب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذرا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب حالت جنابت میں نوم کا ارادہ فرماتے تو وضو وضوہ للصلوۃ اس کا متعقی یہ ہے کہ یہاں صرف غسل کی نفی مراد لیجائے اور اگر دونوں کی نفی مراد لیجائے تو یہ بیان جواز پر محمول ہوگا، امام نوویؒ کا میلان اس دوسرے احتمال کی طرف ہے اور امام بیہقیؒ نے یہ احتمال اول کو اختیار کیا ہے۔

مصنف کے دعوتے و ہم کی توضیح اور اس مقام کی تحقیق

قال ابو داؤد هذا الحديث وهم جانتا چاہئے کہ اس حدیث کے بارے میں جو رائے مصنف کی ہے وہی رائے امام ترمذی کی ہے انھوں نے بھی بہت سے علماء سے اس حدیث کا وہم ہونا نقل کیا ہے اور یہی رائے امام احمد بن حنبل کی

ہے بلکہ بعض علماء جیسے ابن المنصور نے تو اس حدیث کے خطا ہونے پر محدثین کا اجماع نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اجماع نقل کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ اس حدیث کی امام بیہقی نے تصحیح کی ہے بلکہ انھوں نے تغلیط کرنے والوں کی تردید کی ہے جانتا چاہئے کہ یہ سب حضرات یہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں ابواسحاق راوی کی سے غلطی ہوئی، وہ غلطی کیا ہوئی؟ اس کو ابن العربی نے شرح ترمذی میں واضح کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث دراصل طویل تھی جس کا صحیح مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی اور پھر اسکے بعد اپنی فہم کے اعتبار سے اس کا اختصار کیا، صورت حال یہ ہے کہ اصل روایت میں اس طرح تھا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتی ہیں کان بینام اوک اللیل ونحی اخرا شعاع کانف لد حاجۃ قضی حاجۃ ثونیام قبل ان یس ماء جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ شروع شب میں آرام فرماتے اور آخر میں بیدار رہتے پھر اگر آپ کو حاجت ہوتی تو اس کو پورا فرماتے اور پھر سو جاتے قبل ان یس ماء ابن العربی کہتے ہیں کہ یہاں پر قضا حاجت سے مراد بول و براز کی حاجت ہے اور مطلب یہ ہے کہ حاجت انسانیہ سے فارغ ہو کر آپ آرام فرماتے بغیر مس مار کے، ابواسحاق سے یہاں پر یہ غلطی ہوئی کہ انھوں نے حاجت کو بجائے حاجت انسانیہ کے حاجت الی الا، یعنی و طی پر محمول کیا حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اسی حدیث کے آخر میں ہے وان نام جنباً فوضا جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حالت جنابت میں بغیر وضو کے آپ نہ سوتے تھے، تو اب اگر شروع میں حاجت کو حاجت و طی پر محمول کیا جائے اور ولایس ماء کو مطلق مار پر محمول کیا جائے یعنی مار وضو اور مار اغتسال دونوں کی نفی مراد لیجائے تو اس صورت میں اول حدیث آخر حدیث کے معارض ہو جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ صحیح محل تو اس حدیث کا یہ تھا کہ اگر حاجت و طی پر محمول کیا جائے تو ولایس ماء میں مار مطلق کی نہیں بلکہ صرف مار اغتسال کی نفی مراد لیجائے اور اگر حاجت کو حاجت انسانیہ پر محمول کیا جائے تب بیشک ولایس ماء کو اپنے عموم پر رکھ سکتے ہیں لیکن ابواسحاق نے یہ کیا کہ حاجت کو حاجت و طی پر محمول کیا اور ولایس ماء کو اپنے عموم پر رکھ غسل اور وضو دونوں کی نفی کر دی اور یہ بات خلاف واقع ہوئے کے علاوہ آخر حدیث کے معارض بھی ہے کیونکہ آپ کا معمول حالت جنابت میں بغیر وضو کے سونے کا نہ تھا، یہ تو تشریح ہوئی ان لوگوں کی مراد کی جو اس حدیث کو غلط کہتے ہیں۔ لیکن اس تنقید کا جواب یہ ہے کہ اول حدیث کا آخر حدیث سے معارضہ موجب لازم آئے گا جب ہم حدیث ابواسحاق میں ولایس ماء کو عموم پر محمول کریں کہ وضو اور غسل دونوں کی نفی ہو رہی ہے لیکن اگر حدیث میں مار سے خاص مار اغتسال مراد لیا جائے تو پھر کیا اشکال ہے، اور ابواسحاق نے یہ کب کہا کہ مار سے مطلق مار مراد ہے، تعارض تو اس حدیث میں ناقدین کا خود پیدا کر رہا ہے کہ وہ مار سے مطلق مار مراد لے کر پھر اول حدیث و آخر حدیث میں تعارض بتلا رہے ہیں، لہذا حدیث

ابو اسحاق وہم نہ ہوئی، چنانچہ امام بیہقیؒ اور ابو النعباس بن سرج کی یہی رائے ہے کہ اس حدیث میں کچھ وہم نہیں ہے اور لایس مائر میں صرف مارا فستال کی نفی ہے، وضوء کی نفی نہیں اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ایک شکل یہ بھی ہے کہ یہاں مطلق مار کی نفی مراد لی جائے اور اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے کہ گاہے آپؐ نے ایسا بھی کیا ہے عادت مراد نہیں، لیکن احقر کو اس میں یہ اشکال ہے کہ اس توجیہ سے تو ناقدین کا اصل اشکال پھر لوٹ آئے گا یعنی اول حدیث اور آخر حدیث میں، تعارض کیونکہ یہاں پر گفتگو ایک خاص حدیث کو سامنے رکھ کر ہو رہی ہے، مطلقاً مسئلہ کی حیثیت سے نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بھی بذل میں امام بیہقیؒ کی رائے کو اختیار فرمایا ہے اور اس میں حضرت ناقدین حدیث کے ہمنوا نہیں۔

تنبیہ :- جانتا چاہئے کہ ابو اسحاق کی یہ روایت مطلقاً مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں، ثوان کانت لہ حاجتہ الی اہلہ قضی حاجتہ، اس روایت میں الی اہلہ موجود ہے اب اس کے معنی وطی کے متعین ہو گئے، لیکن مسلم شریف کی اس روایت میں اس کے بعد دلائس مائر جملہ نہیں ہے جس کی وجہ سے سارا اشکال کھڑا ہوا تھا۔

امام طحاویؒ کی رائے | نیز جانتا چاہئے کہ امام طحاویؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ اس روایت میں ابو اسحاقؒ غلطی ہوئی، مگر ان کے نزدیک غلطی یہ نہیں کہ ابو اسحاقؒ نے حاجت کا مطلب غلط سمجھا، حاجت کا مفہوم تو امام طحاویؒ کے نزدیک بھی جماع ہی ہے لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ابو اسحاقؒ کا دلائس ماء کے ذریعہ وضوء اور غسل ہر دو کی نفی کرنا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ دوسری روایات کے خلاف ہے، دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ حالت جنابت میں وضوء کے بعد ہی آرام فرماتے تھے نہ کہ قبل البوضوء، لیکن پھر امام طحاویؒ نے آگے چل کر لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ابو اسحاقؒ کی مراد دلائس مائر سے صرف غسل ہی کی نفی ہو لہذا پھر کوئی اشکال نہیں رہے گا، یہ وہی بات ہو گئی جو بندہ نے شروع میں کہی تھی کہ تعارض تو ناقدین کا خود پیدا کردہ ہے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں امام طحاویؒ کی رائے نقل نہیں فرمائی بلکہ صرف قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کی رائے شوکانی کے کلام سے اور بیہقیؒ کی رائے خود ان کی کتاب سے نقل فرمائی، ہاں البتہ صاحب معارف السنن نے امام طحاویؒ کا کلام اور ان کی رائے نقل کی ہے، انہوں نے اس موضوع پر کافی طویل بحث کی ہے

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَقْرَأُ

(۴)

حالت جنابت میں اذکار و ادعیہ کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے لیکن تلاوت قرآن مختلف فیہ ہے، مذاہب اس میں یہ ہیں کہ: اؤد ظاہری کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور یہی مروی ہے ابن عباسؓ سعید بن المسیبؓ اور عکرمہؓ سے، اور امام شافعیؒ کے یہاں مطلقاً حرام ہے ولو حرثاً، امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں ایک مثل شافعیہ کے، دوسری روایت مادون الآیۃ کے جواز کی ہے، اسی طرح ہمارے یہاں بھی دو روایتیں ہیں، چنانچہ امام طحاویؒ نے مادون الآیۃ کی اباحت نقل کی ہے اور امام کرخیؒ

نے عدم جواز، اور امام مالکؒ کے نزدیک آیت یا آیتین پڑھنے کی گنجائش ہے، (کنز فی المیزان، الکبریٰ للشعرانی)
 جانتا چاہئے کہ امام بخاریؒ کا میلان اس مسئلہ میں مطلق جواز کی طرف ہے چنانچہ انہوں نے اس سلسلہ میں متعدد روایات
 اور آثار ذکر فرمائے ہیں، نیز کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعزید کر اللہ علی کا ما عینا نہی سے بھی استدلال کیا ہے اسی طرح
 ابن المنذرؒ اور ابن جریرؒ طبرانیؒ کی رائے بھی یہی ہے، نیز طبریؒ نے منہج کی روایات کو اربعیت پر محمول کیا ہے۔
 جانتا چاہئے کہ مصنفؒ نے اس مسئلے میں حائض کا حکم بیان نہیں کیا، امام ترمذیؒ نے ایک ہی ترجمۃ الباب میں دونوں کو
 ذکر فرمایا ہے، «باب الجنب والحائض لا یقرآن القرآن» حائض کا حکم جمہور نے یہاں وہی ہے جو جنبی کا ہے البتہ اس میں
 امام مالکؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک حائض کے لئے مطلقاً جائز ہے اس لئے کہ مدت حیض طویل ہوتی ہے اگر اس عرصہ کے
 اندر مطلقاً نہیں پڑھے گی تو زیان کا خوف ہے جس پر وعید وارد ہوئی ہے بخلاف جنابت کے کہ وہ ایک وقتی چیز ہے اس
 کا ازالہ آدمی کے اختیار میں ہے (کنز فی المنہل)

مضمون حدیث قولہ عن عبد اللہ بن سلمۃ یہ مسلم بکسر اللام ہے کتب رجال میں اس کی تصریح ہے، اور امام
 نوویؒ نے شرح مسلم کے مقدمہ میں اس فصل میں جس میں انہوں نے اسامیٰ شتہ کے اصول
 لکھے ہیں تحریر فرمایا ہے کہ سلمہ ہر جگہ فتح اللام ہے بخبر عمرو بن سلمہ (جن کی امامت کا قصہ حالت صغر میں کتب حدیث میں مشہور ہے)
 اور بنو سلمہ کے یہ دونوں بکسر اللام ہیں لیکن انہوں نے عبد اللہ بن سلمہ کا استثناء نہیں کیا اس لئے کہ جو ضابطہ انہوں نے لکھا
 ہے وہ صرف رجال صحیحین سے متعلق ہے اور یہ عبد اللہ بن سلمہ کتب سنن کے راوی ہیں، (الفیض السامی)

قولہ رجل مناد رجل من بنی اسد اُخِيب الخ عبد اللہ بن سلمہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور دو شخص جن میں ایک ہمارے
 قبیلے یعنی قبیلہ مراد کا اور دوسرا شخص قبیلہ بنو اسد کا تھا، ان دونوں کو حضرت علیؑ نے کسی جگہ بھیجنے کا ارادہ فرمایا، اور فرمایا کہ
 تم تو ہی اور مضبوط آدمی ہو لہذا دین کی خدمت کرو (یہ بات ہو گئی اس کے بعد راوی کہتا ہے) پھر حضرت علیؑ اٹھے اور مخرج
 یعنی بیت الخلاء تشریف لے گئے فراغت کے بعد باہر آئے اور پانی طلب کیا پانی حاضر خدمت ہونے پر اس میں سے ایک چلو
 لے کر (ہاتھوں اور چہرہ کا) مسح کیا اور پھر قرآن شریف پڑھنے لگے، اس پر (یعنی بلا وضو تلاوت پر) لوگوں نے اشکال کیا تو
 انہوں نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات بیت الخلاء سے آنے کے بعد ہم کو قرآن شریف پڑھاتے تھے اور
 کھاتے پیتے بھی تھے اور کوئی چیز آپ کے لئے قرأت قرآن سے مانع نہ ہوتی پس الجنابت، بخبر جنابت کے۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يُصَافِحُ

(۵)

جنبی کا ظاہر جسم پاک ہے جنابت ایک معنوی نجاست ہے لہذا جنبی کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا مسامحہ کرنا سب جائز ہے۔

جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے۔

قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم فقيه الامم حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجھ سے ملاقات ہوئی اس پر حضور حذیفہ کی طرف مصافحہ کے لئے بائیں ہوئے تو انھوں نے عرض کیا کہ میں جنب ہوں۔ یہاں پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہ نے بقا کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی، یہ ادب کے خلاف ہے ملاقات چھوٹے کیا کرتے ہیں بڑوں سے نہ کہ برعکس، جواب یہ ہے کہ ایسا انھوں نے قصداً کہا اس لئے کہ وہ اپنے نزدیک اس حال میں نہیں تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کوس کیونکہ حالت جنابت میں تھے، فقال ان المسلم ليس بجنب۔ آپ نے فرمایا کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا یعنی جنابت کی وجہ سے اس کا ظاہر جسم ناپاک نہیں ہوتا کہ مصافحہ وغیرہ سے مانع ہو حافظہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے (بطریق المفہوم) بعض ظاہر یہ نے کافر کی نجاست پر استدلال کیا ہے کہ وہ نجس العین ہے نیز انھوں نے باری تعالیٰ کے قول انما المشركون نجس، الآیہ سے بھی استدلال کیا ہے جواب یہ ہے کہ حدیث میں آپ کی مراد لیس نجس سے تمامی عن النجاست ہے یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ وہ نجاست سے بچتا ہے بخلاف کافر کے کہ نجاست سے بچنا اس کا شعار نہیں، یا یہ کہا جائے کہ حدیث میں مومن کی تخصیص کافر کے مقابلے میں نہیں ہے بلکہ صرف اس حیثیت سے ہے کہ چونکہ خطاب اسی کے ساتھ ہو رہا ہے، اور آیت کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں نجاست سے اعتقاد اور باطن کی نجاست مراد ہے۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَدْخُلُ الْمَسْجِدَ

(۳)

جنابت کے احکام چل رہے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ حالت جنابت میں آدمی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، سو اس میں علماء کے تین مذہب ہیں۔

مذہب ائمہ اور ہر ایک کی دلیل | جانتا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک مرد اور دوسرے مکث، امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک جنب اور حائض کے لئے مطلقاً کوئی خاص ضرورت ہو یا نہ ہو وضو سے ہو یا بلا وضو دخول اور مرد در فی المسجد جائز ہے البتہ حائض کے لئے شرط ہے کہ تلویث مسجد کا خوف نہ ہو، دوسرا مذہب ہے حنفیہ اور مالکیہ کا ان کے یہاں جنب اور حائض کے لئے مرد در فی المسجد جائز نہیں مگر کسی ضرورت اور مجبوری کی بنا پر، دوسری چیز ہے مکث فی المسجد یعنی جہنمی کا مسجد میں ٹھہرنا اٹھنا بیٹھنا، سو یہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاث حنفیہ مالکیہ شافعیہ کے یہاں ناجائز ہے محالہ اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک جائز ہے لیکن بعد الوضوء، آؤ و ظاہری اور قرنی وغیرہ کے نزدیک جب اور حائض دونوں کے لئے مرد اور مکث دونوں مطلقاً جائز ہیں منہل میں مذہب ائمہ اسی طرح لکھے ہیں، اب۔

یہاں دو اختلاف ہیں، ایک حنفیہ و شافعیہ کا تعاقب اور ایک جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اور حنابلہ کا، دونوں کی دلیل

سنیے، مصنف نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر فرمائی ہے جس کے اخیر میں ہے انی لا اُحِلُّ المسجد لعائشہ ولا جنب یہ حدیث اس مسئلے میں جمہور علماء کی دلیل ہے اور حنا بلہ و ظاہر یہ کے خلاف ہے، بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی ابن خزیمہ نے تصحیح اور ابن القحطانی اور ابن سید الناس نے تحمیل کی ہے، لیکن ابن جریم ظاہری نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کے اندر ایک راوی ہیں افلت بن خلیفہ جو مجہول ہیں قابل استدلال نہیں، خطابی شارح البوداؤد کہتے ہیں کہ تضعیف کرینوالوں کی یہ بات درست نہیں اس لئے کہ افلت کی ابن حبان و امام احمد بن حنبلہ وغیرہ محدثین نے توثیق کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر نے بھی تضعیف کرنے والوں کی تردید کی ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ راوی مجہول نہیں بلکہ ثقہ اور مشہور ہیں۔

اب حنفیہ اور شافعیہ کا تقابل لیجئے، شافعیہ جو جواز مرد کے قائل ہیں ان کا استدلال آیت کریمہ، لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنب الا عابری سبیل سے ہے وہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ سے مراد موضع صلوٰۃ یعنی مسجد ہے اور عابری سبیل سے یہی عبور و مرور مراد ہے، لہذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ جب کے لئے مرد فی المسجد جائز ہے، ہمارے علماء نے اس کا جواب دیا کہ آپ کا استدلال حذف مضاف پر مبنی ہے اور ہمارے نزدیک یہ آیت اپنے ظاہر پر بے صلوٰۃ سے صلوٰۃ ہی مراد ہے موضع صلوٰۃ مراد نہیں اور عابری سبیل سے مراد مسافروں ہیں، اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ حالت جنابت میں نماز کے قریب نہیں جانا چاہئے مگر یہ کہ آدمی مسافر ہو اور پانی دستیاب نہ ہو تو پھر اس کو تیمم کرنا چاہئے، تیمم میں مسافر کی قید اس لئے لگائی گئی کہ عام طور سے سفر ہی میں عدم وجدان مار کی حالت پیش آتی ہے لہذا آیت کریمہ کا مفہوم بغیر حذف مضاف کے بالکل صاف اور واضح ہے، اس پر انہوں نے یہ اشکال کیا کہ عابری سبیل ہے اگر مسافر مراد لیا جائے تو پھر آیت میں مسافر کے اعتبار سے تکرار ہو جائے گا کیونکہ آگے پھر مسافر کا ذکر ہے وان کنتم مردضی ادعٰی متغیر جواب یہ ہے کہ تکرار کوئی ایسی قبیح چیز نہیں کہ اس سے بچنا ضروری ہو، البتہ اس کے لئے کوئی نکتہ ہونا چاہئے سو یہاں نکتہ یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ مریض کا حکم بیان کرنا تھا اور مریض واجد المار ہونے کے باوجود تیمم کرتا ہے تو اس کے ساتھ مسافر کو دوبارہ اس لئے ذکر کیا گیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ واجد المار یعنی مریض اور عادم المار یعنی مسافر دونوں باعتبار حکم کے یکساں ہیں، لہذا مریض کو جواز تیمم میں وجدان مار کی وجہ سے کوئی تردد نہ ہونا چاہئے مطمئن ہو کر تیمم کرے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ابتداء میں جن صحابہ کرام کے جوات مسجد نبوی کے ارد گرد تھے ان کے دروازے مسجد کے صحن کی طرف کھلے ہوئے تھے، ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وجہوا هذا البیوت عن المسجد کہ ان گروں کے دروازوں کو مسجد کی طرف سے ہٹا کر دوسری جانب کھول لو، اس لئے کہ اس صورت میں بعض مرتبہ جناب اور عائشہ کا ضروری المسجد لازم آئے گا لیکن صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حکم پر اس توقع سے عمل نہیں کیا کہ شاید اس سلسلے میں کوئی رخصت نازل ہو جائے، پھر اس کے بعد دوسری مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف کو گذر ہوا تو

آپ نے دوبارہ وہی بات ارشاد فرمائی کہ دروازوں کے رخ پیمبر در، چنانچہ صحابہ کرام نے اس پر حکم کی تفصیل کی۔

جاتا چاہئے کہ یہ جو اس باب میں مسئلہ چل رہا ہے یعنی معنی کے لئے دخول مسجد کی ممانعت، اس حکم سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ میں، چنانچہ ترمذی میں مناقب علی میں ایک روایت وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا علی لا یحل لاحد ان یجیب فی هذا المسجد غیری وغیرک معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ بحالت جنابت مسجد میں آجاسکتے ہیں، حضرت شیخ حاشیہ لامع میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس خصوصیت کی تصریح ہمارے علماء میں سے علامہ شافعی نے بھی کی ہے، نیز علامہ شافعی لکھتے ہیں کہ روافض کا یہ کہنا کہ یہ حکم تمام اہلبیت کے لئے عام ہے اور یہ کہ کس تحریر بھی ان سب کے لئے جائز ہے غلط ہے مختصات شیعہ میں سے ہے۔

فائدہ کا :- جاتا چاہئے کہ حدیث الباب میں تحویل ابواب کا حکم مطلقاً وارد ہوا ہے، باب علی یا باب ابوبکر کا اس میں استثناء مذکور نہیں جو ترمذی کے اندر مناقب علی میں بروایت ابن عباس موجود ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بستة الابواب علی گو ابن الجوزی نے اس پر وضع کا حکم لگایا ہے کہ یہ روافض کا اختراع ہے جو انھوں نے باب ابی بکر کے استثناء کے مقابلہ میں کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کی تردید کی ہے انھوں نے باب علی کے استثناء کے سلسلہ میں متعدد روایات ذکر کر دی ہیں اور ان سب کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ ان سب احادیث کے طرق قابل استدلال ہیں اور ایک کی دوسرے سے تقویت ہو رہی ہے، اور باب ابی بکر کے استثناء کی روایت تو بخاری شریف میں ہے، بخاری کی ایک روایت میں جو کتاب المناقب میں ہے لفظ باب کے ساتھ استثناء وارد ہے اور ایک روایت میں لفظ خوض کے ساتھ لا تبیین فی المسجد خوضۃ الا خوضۃ ابی بکر اور اسی طرح ترمذی میں بھی ہے۔ اب ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے کہ ایک جگہ صرف باب علی کا استثناء فرمایا گیا اور دوسری روایت میں صرف باب ابوبکر یا خوضۃ ابی بکر کا، حافظ وغیرہ شرح نے جمع بین الروایتیں اس طور پر کیا ہے کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام صحابہ کو جن کے ابواب مسجد کی طرف مفتوح تھے تحویل ابواب کا حکم دیا، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے، چنانچہ اس پر عمل درآمد ہو گیا، لیکن ان سب حضرات نے یہ کیا کہ اپنے گروں میں مسجد کی طرف خوضات یعنی کھڑکیاں کھولیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی بند کرنے کا حکم فرمایا، مگر اس مرتبہ خوضۃ ابی بکر کا استثناء فرمادیا کہ ان کی کھڑکی مسجد کی جانب کھلی رہے تو کچھ حرج نہیں یہ حضرت مدین اکبر کی خصوصیت تھی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خصوصیت تو شروع ہی میں فرمادی گئی تھی کہ ان کا اصل دروازہ مسجد کی طرف باقی رکھا جائے اور اسی طرح یہ بھی کہ ان کے لئے بحالت جنابت مسجد میں آنا ناجائز ہے، یہ بڑی اچھی توجیہ ہے جو شرح حدیث نے فرمائی ہے۔

قال ابو داؤد هو فلیت العامری مصنف فرماتے ہیں کہ سند میں جو افلت بن خلیفہ راوی آئے ہیں یہ وہی ہیں جو فلیت عامری سے مشہور ہیں، میں کہتا ہوں ممکن ہے کہ اس سے اشارہ ہو ان لوگوں کے رد کی طرف جو ان کو

مجهول اور غیر معروف کہتے ہیں۔

باب فی الجنب یصلی بالقوم وھونائیں

(۳)

یعنی کوئی شخص اپنا جنبی ہونا بھول جائے اور بغیر غسل کے نماز پڑھانے کے لئے کھڑا ہو جائے۔
جانتا چاہئے کہ یہ باب اور اس کی احادیث فقہی حیثیت سے اہمیت رکھتی ہیں مسئلہ بھی مختلف فیہ اور باب کی روایات میں بھی اختلاف ہے مسئلہ الباب کی وضاحت سے قبل باب کی حدیث اول کا مفہوم سمجھ لیجئے۔

۱۔ حدیث نامہ سی بن اسماعیل۔ قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل فی صلوٰۃ الفجر فاومأ بیدہ ان مکا نکم ثم جاع
درل سبہ یقفہ فصلی جہر یعنی ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز شروع کرائی اور پھر فوراً یاد آیا کہ آپ
حالت جنابت میں ہیں اسی وقت آپ نے ہاتھ کے اشارے سے صحابہ کرام کو سمجھایا کہ اپنی اپنی جگہ کھڑے رہیں اور پھر فوری غسل
فرما کر واپس تشریف لائے سر مبارک سے پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے اور آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟ اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ
آپ حالت جنابت ہی میں نماز شروع کراچکے

تھے اور پھر بعد میں یاد آنے پر غسل فرما کر شروع کردہ نماز کو پورا کرا دیا یعنی اس پر بنا فرمائی اس سے معلوم ہوا کہ امام کی نماز کا فساد
مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم نہیں، چنانچہ شافعیہ وغیرہ جمہور علماء کا مسلک یہی ہے لہذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف اور جمہور کے
موافق ہوئی اب احناف کو جواب کی فکر کرنی چاہئے، جواب یہ ہے کہ غالباً مترس کو اس مسئلے کی تحقیق نہیں جمہور علماء کا مسلک یہ
ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد اگر معلوم ہو کہ امام کی نماز کسی وجہ سے فاسد ہو گئی ہے تو اس صورت میں جمہور یہ کہتے
ہیں کہ مقتدیوں کی نماز درست ہے فاسد نہیں ہوئی اور حنفیہ کے یہاں امام کے ساتھ مقتدیوں کی بھی نماز گئی، اصل مسئلہ تو یہ ہے
اور اس حدیث میں جو صورت پیش آئی وہ یہ نہیں ہے یہاں تو نماز شروع کرنے کے بعد نماز کے دوران ہی میں امام کو یاد آگیا
اور پھر طہارت حاصل کرنے کے لئے چلا گیا فلاں فلاں۔ اب رہی یہ بات کہ جو صورت اس حدیث میں مذکور ہے اس
میں ائمہ کی کیا رائے ہے، سو جانتا چاہئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے بعد اگر امام کو حدیث سابق
اشارہ صلوٰۃ میں یاد آئے تو ان دونوں کے نزدیک نماز باطل ہو گئی اور تحصیل طہارت کے بعد استیفاء واجب ہے بنا رجائز
نہیں، شافعیہ کا بھی صحیح مسلک یہی ہے کہ نماز باطل ہو گئی اور استیفاء واجب ہو گا، چنانچہ ابن رسلان نے خود امام شافعیؒ
سے ان کا مسلک یہی نقل کیا ہے لیکن ابن قدامہ نے معنی میں شافعیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں مقتدیوں کی نماز
باطل نہیں ہوتی بلکہ اسی نماز پر بنا کر سکتے ہیں، ممکن ہے کہ یہ ان کی کوئی روایت ہو، اب رہ گیا مسلک امام مالکؒ کا

وہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت پیش آنے پر دو طریقے ہیں کہ یا تو مقتدی اپنی نماز فرادئی فرادئی پوری کر لیں یا کسی ایک کہ ان میں سے نائب بنا کر اپنی نماز کو پوری کر لیں، حاصل یہ کہ ان کے یہاں نماز باطل نہیں ہوگی اسی پر بنا کر سکتے ہیں، لیکن اگر مقتدی امام کا انتظار کریں تو ان کے یہاں بھی مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور حدیث الباب میں بھی ایسا ہی ہے کہ انھوں نے امام کا انتظار کیا، ثواب خلاصہ یہ ہوا کہ صورت مذکورہ فی الحدیث میں مقتدیوں کی نماز اگر اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بجا صحیح نہیں ہوئی، لہذا یہ حدیث سب ہی کے خلاف ہوئی اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں، اول یہ کہ روایات صحیحہ جو صحیحین وغیرہ میں ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی تک نماز میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے بلکہ صرف مصلے میں داخل رہے تھے اسی وقت آپ کو یاد آگیا لہذا سارا اشکال ہی رفع ہو گیا، چنانچہ آگے اسی باب میں کئی روایتیں ایسی آرہی ہیں، جن میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مصلیٰ اور مقام صلوٰۃ ہی میں پہنچے تھے کہ آپ کو اپنی جنابت یاد آگئی لہذا حدیث کسی کے بھی خلاف نہیں، علیہ کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ آپ نماز میں داخل ہو چکے تھے تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ نے اپنی نماز پر بنا کر بلکہ نماز کا استیناف فرمایا، چنانچہ ان حبان کی روایت میں استیناف صلوٰۃ کی تصریح ہے یہ جو کچھ مسئلے کی تحقیق و تفصیل ہم نے بیان کی اسی طرح حضرت شیخؒ نے حاشیہ بدل اور اسکے علاوہ لامع البراری اور اجزا المسالک میں تحریر فرمائی ہے

امام محمد کا استنباط جانتا چاہئے کہ امام محمد نے مؤطا محمد میں حدیث الباب کو حدیث فی الصلوٰۃ پر محمول کیا ہے اور پھر اس سے جواز البناء فی الصلوٰۃ کا مسئلہ مستنبط کیا ہے جس کے حنفیہ قائل ہیں اور جہور نہیں جس کی تفصیل باب الحدیث فی الصلوٰۃ میں ہمارے یہاں گذر چکی، مولانا عبدالحی صاحب نے حاشیہ مؤطایں اس استنباط کو رد فرمایا ہے، اور اس سب بحث کو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں نقل فرمایا ہے اور حضرت نے اس میں امام محمد کی جانب سے مدافعت فرمائی ہے اور یہ لکھا ہے کہ مولانا عبدالحی صاحب کے جتنے اشکالات ہیں وہ سب اس بات پر مبنی ہیں کہ وہ مؤطا محمد کی روایت کو اور اس کے علاوہ دوسری کتب صحاح میں اس سلسلے کی جو روایات وارد ہوئی ہیں ان سب کو وہ وحدت واقعہ پر محمول کر رہے ہیں لیکن اگر ان روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جائے تو پھر امام محمد کی رائے میں کوئی اشکال نہ ہوگا اور امام محمد نے روایت کے جو الفاظ مؤطایں ذکر فرمائے ہیں ان کو حدیث فی الصلوٰۃ پر بلا کسی تردد کے محمول کیا جاسکتا ہے، ہاں جو اس کے علاوہ یہ دوسری روایات ہیں ان کو بے شک حدیث فی الصلوٰۃ پر محمول نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان میں سے بعض میں جنابت اور غسل کی تصریح ہے۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلْتَ فِي مَنْامِهِ

بلکہ بکسر الباء ہے اور نفل بفتح الباء ہے بمعنی تری یعنی آدمی سو کو اٹھے اور اپنے کپڑے پر تری پائے تو اس پر غسل

واجب ہے یا نہیں، احتلام کی کن کن صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے خصوصاً حنفیہ کے یہاں اس میں بڑی تفصیل ہے۔

قولہ مسئلۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد البلیل الخ آپ سے سوال کیا گیا کہ جو شخص اٹھنے کے بعد کپڑے پر تری پائے اور احتلام اس کو یاد نہ ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب ہے اور اس شخص کے بارے میں جس کو احتلام ہونا یاد ہو لیکن تری نہ پائے تو اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب نہیں بعض علماء جیسے شعبی اور ابراہیم نخعی کا مسلک یہ ہے کہ اس حدیث میں بکّل سے مطلق تری مراد ہے خواہ اس کا مٹی ہونا محقق ہو یا نہ ہو، اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے مٹی کی تری مراد ہے۔

جاننا چاہئے کہ علامہ شامی نے اس مسئلے کی چودہ شکلیں ذکر فرمائی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے ۱۔ یتقن منی، ۲۔ یتقن مذی، ۳۔ یتقن ودی یہ تین شکلیں یتقن کی ہوئیں اور چار صورتیں عدم یتقن اور شک کی ہیں ۴۔ الشک بین الاولین (منی و مذی) ۵۔ الشک بین الاخرین (مذی و ودی) ۶۔ الشک بین الاول والثالث (منی و ودی) ۷۔ الشک فی الثلاث یعنی تری کے بارے میں تینوں خیال ہوں ہو سکتا ہے کہ منی ہو، ہو سکتا ہے مذی ہو، ہو سکتا ہے ودی ہو، یہ کل سات صورتیں ہوئیں ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں تذکر احتلام و عدم تذکر احتلام، لہذا کل چودہ صورتیں ہوئیں اب ان کا حکم سنئے۔ تذکر احتلام کی سات صورتوں میں سے ایک کے علاوہ باقی سب صورتوں میں غسل واجب ہے اور وہ ایک صورت یتقن ودی کی ہے اس میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہیں، اور عدم تذکر احتلام میں یہ تفصیل ہے کہ ایک صورت یعنی یتقن منی کی صورت میں بالاتفاق غسل واجب ہے اور یتقن غیر منی کی صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں اور وہ تین صورتیں ہیں ۱۔ یتقن مذی ۲۔ یتقن ودی ۳۔ شک بین المذی والودی، اور احتمال منی (جس کی تین صورتیں ہیں) میں طرین کے نزدیک غسل واجب ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں اور وہ تین صورتیں یہ ہیں، شک بین الاولین، شک بین الاول والثالث، شک فی الثلاث، حاصل یہ کہ عدم تذکر کی سات صورتوں میں سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک صورت یعنی یتقن منی میں غسل ہے باقی چھ میں نہیں، اور عندا طرین یتقن منی اور احتمال منی جس کی تین صورتیں ہیں ان چار صورتوں میں بھی غسل واجب ہے یہ تفصیل تو مذہب احناف میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کل تین صورتیں ہیں یتقن منی، یتقن غیر منی، اور احتمال منی، پہلی دو صورتوں کا حکم ظاہر ہے اور تیسری صورت میں ان کے یہاں اختیار ہے غسل اور عدم غسل میں، اور اسی طرح حنابلہ کے یہاں ہے لیکن وہ شک اور احتمال کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ اگر قبل النوم خروج مذی کے اسباب میں سے کوئی سبب پایا گیا ہو تب تو غسل واجب نہیں اور اگر سبب خروج مذی نہ پایا گیا ہو تو غسل واجب ہے اور مالکیہ کے یہاں احتمال منی کے سلسلے میں یہ ہے کہ اگر شک ہو منی اور باقی دو (مذی اور ودی) میں سے کسی ایک میں تب تو غسل واجب ہے اور اگر شک ایک ساتھ تینوں میں ہو تو اب چونکہ احتمال منی

ضعیف ہو گیا اس لئے فصل واجب نہ ہوگا، ان ائمہ ثلاث کا مذہب صاحب مہتل نے اسی طرح لکھا ہے، اور اس سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں تذکرہ احتلام اور عدم تذکرہ احتلام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے

باب فی المرأة تری ما یری الرجل

باب سابق احتلام رجل سے متعلق تھا اور یہ احتلام مرآة ہے، لیکن احتلام فی النساء نادر ہے جیسا کہ رجال میں عدم احتلام نادر ہے، لہذا قالوا۔

قوله ان الله لا یستعینی من الحق حضرت ام سلیم کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسا مسئلہ دریافت کرنا تھا جو عرفاً وطبعاً قابل استتہار تھا، لیکن چونکہ شریعت میں تحصیل علم میں استتہار نہیں ہے اس لئے انھوں نے بطور تمہید کے اپنے کلام کے شروع میں یہ بات کہی۔

جاننا چاہئے کہ حیارہ افعال اور تاثر کے قبیل سے ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہیں اس لئے علمائے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں استتہار سے اس کے لازم معنی مراد ہیں یعنی ترک اور امتناع، اس لئے کہ جس چیز سے آدمی شرماتا ہے اس کو ترک کر دیتا ہے، لہذا یہاں لازمی معنی مراد ہوئے یعنی حق تعالیٰ شانہ حق بات ظاہر کرنے سے یا حق بات کے سوال کرنے سے منع نہیں فرماتے، بعضوں نے اس پر یہ کہا کہ اس سوال و جواب کی کوئی حاجت نہیں اس لئے کہ یہاں حدیث میں حق تعالیٰ کے لئے استتہار کی نفی کی جا رہی ہے نہ کہ اثبات، جواب یہ ہے کہ یہاں پر یہ مذکور ہے کہ حق تعالیٰ شانہ حق سے استتہار نہیں فرماتے، تو اس سے بطور مفہوم مخالف استفادہ ہو رہا ہے کہ غیر حق سے استتہار فرماتے ہیں، لہذا سوال و جواب بر محل ہے فصول نہیں۔

قالت عاشقة۔ وحل تری ذلك المرأة۔ ام سلیم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے احتلام مرآة کا جب مسئلہ دریافت کیا تو اس پر حضرت عائشہؓ کو جو وہاں پر موجود تھیں بڑی شرم آئی اور ام سلیم کو خطاب، کہہ کے فرمانے لگیں بھلا عورت بھی اس چیز کو دیکھتی ہے۔

علمائے لکھا ہے کہ اول تو عورتوں میں احتلام نادر ہے دوسرے حضرت عائشہؓ تو عمر تھیں اس لئے ان کو تعجب ہوا اس پر علامہ سیوطی لکھتے ہیں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جس طرح انبیاء علیہم السلام احتلام سے محفوظ ہوتے ہیں اسی طرح ازواج مطہرات احتلام سے محفوظ تھیں اور یہ انکے خصائص میں سے ہے اس کو علامہ زرقانی اور حافظ عراقی نے یہ کہہ کر رد فرمایا

لہٰذا لا ینبغ علیک ان ابن رسلان شارح ابی داؤد نقل مذہب الشافعی انہ لو یتقن انہ منی ولکن لم یدکر الاحتلام لایجب الفصل عندہ لہٰذا شافعیہ کے مذہب کی مزید تحقیق کریں گے۔

الخصائص لا تثبت بالاحتمال، مولانا عبدالحی صاحب نے ساریہ میں اس مسئلے پر بحث کی ہے اور انھوں نے اپنی تحقیق یہ لکھی ہے انھن لا یختلن بالجماع بشخص اجنبی، نیز احتلام کا اثر شیطانی ہونا بھی متعین نہیں ہے بلکہ وہ کبھی کثرت، شبع یا مرض، یا امتلاء اور عیہ منی کی وجہ سے بھی ہوتا ہے

تولد تحت یمینک یا عاشقہ اس کے لفظی معنی تو یہ ہیں کہ تمہارے ہاتھ خاک آلودہ ہوں جو کنایہ ہوا کرتا ہے، فقر و احتیاج سے لیکن عرب لوگوں کی عادت ہے کہ وہ اس لفظ کو غیر معنی اصلی میں استعمال کرتے ہیں، اور اس سے صرف کثیر مقصود ہوتی ہے نہ کہ بدعوار و لیے ابن العربی نے شرح ترمذی میں اس لفظ کے معنی کی تحقیق و تشریح میں علماء کے دس اقوال لکھے ہیں جن کو حضرت شیخ نے ادجز میں نقل کیا ہے۔

قولہ ومن این یكون الشبه، شہبہ بفتحتین اور بکسر الشین و سکون الباء دونوں طرح منقول ہے یعنی مشابہت اور اشتراک آپ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ بچہ کبھی والد اور کبھی والدہ کے جو مشابہ ہوتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یہی تو ہے کہ جب مرد کا لفظ غالب ہوتا ہے تو بچہ مرد کے مشابہ ہوتا ہے اور جب عورت کا لفظ غالب ہوتا ہے تو بچہ ماں کے مشابہ ہوتا ہے تو جب عورت کے لئے منی کا ثبوت ہو گیا تو پھر احتلام میں کیا استبعاد ہے صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ جب ماں رمل غالب ہوتا ہے ماں المرأة پر تو بچہ اپنے چچاؤں کے مشابہ ہوتا ہے، اور جب ماں المرأة غالب ہوتا ہے ماں الرجل پر تو اس وقت مولود اپنے ماؤں کے مشابہ ہوتا ہے، نیز مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے کہ جب مرد کی منی غالب ہوتی ہے تو بچہ مذکر ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ اور جب اس کا عکس ہوتا ہے تو بچہ مؤنث ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ۔

ثبوت المنی للمرأة والاختلاف فیہ | جانتا چاہئے کہ اس حدیث میں عورت کے لئے اثبات منی ہے اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے صرف بعض فلاسفہ کا اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ارسطو طالیس کہتا ہے عورت کے منی نہیں ہوتی ہے بلکہ عورت کے دم حیض ہی میں قوت تولید ہوتی ہے اور ابو علی سینا کہتا ہے کہ عورت کے رطوبت ہوتی ہے جو منی کے مشابہ ہوتی ہے اور فی الواقع وہ منی نہیں ہوتی حضرت شیخ سعدی سے نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ محققین فلاسفہ کی تحقیق بھی یہی ہے کہ عورت کے منی ہوتی، پھر حضرت شیخ لکھتے ہیں لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں بعض علماء جیسے ابراہیم نخعی سے عورت کے لئے منی ہونے کا انکار نقل کیا ہے اگرچہ امام نووی نے شرح مہذب میں ابراہیم نخعی کی طرف اس قول کی نسبت کو مستبعد لکھا ہے لیکن حافظ کہتے ہیں کہ ابن ابی شیبہ نے اس

لہ ولفظہ فی روایۃ اذا علا ماء ماہ الرجل اشبه الولد اخوالہ واذا علا ماء الرجل ماء ماہ اشبه اعمامہ
وفی روایۃ ماء الرجل ابيض وماء المرأة اصفر فاذا اجتمعا فعلا منی الرجل منی المرأة اذکر باذن اللہ واذا علا منی
المرأة منی الرجل آنثا باذن اللہ وفی نسخة انثا۔

قول کو ابراہیم غنئی سے بسندِ جید نقل کیا ہے۔

قال ابو داؤد وکنذاری و الزیلعی و عقیل الا پر روایت میں ابن شہاب کے شاگرد یونس تھے یہاں مصنف یونس کے علاوہ ابن شہاب کے دوسرے تلامذہ کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح ابن شہاب سے یونس روایت کرتے ہیں اسی طرح اور بہت سے رواۃ بھی اس کو ان سے روایت کرتے ہیں جس سے یونس کی روایت کو تقویت ہو گئی اور وہ رواۃ یہ ہیں زبیدی، عقیل یونس (لیکن یونس کا ذکر یہاں مکرر ہے اس لئے کہ ان کی روایت تو اوپر آئی چکی) ابن اخی الزہری اور ابن ابی الزبیر جو کہ اس کو زہری سے بواسطہ مالک روایت کرتے ہیں، واضح رہے کہ عبارت میں من مالک کا تعلق صرف ابن ابی الزبیر سے ہے اس سے پہلے جو رواۃ مذکور ہیں ان سے نہیں وہ بغیر واسطہ مالک کے براہِ راست زہری سے روایت کرتے ہیں۔

قولہ ووافق الزهری مسافع الحبیبی الخ جانتا چاہئے کہ یہاں پر روایات

روایتین میں متعارض اور اس کے

حدیث میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلیم کے سوال پر رد کو نبیوالی حضرت عائشہ نہیں یا حضرت ام سلمہ زہری کی روایت میں یہ ہے کہ رد کرنے

دفعیہ میں محدثین کی آراء

والی حضرت عائشہ ہیں اور اس کے بالمقابل ہشام بن عروہ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ ام سلمہ ہیں، مصنف زہری کی روایت کو ہشام کی روایت پر ترجیح دے رہے ہیں اس لئے کہ مسافع مجبی نے زہری کی موافقت کی ہے لہذا زہری کی روایت مؤید و متوکد ہو گئی، ان دونوں روایتوں میں جو متعارض ہے اس کے جواب میں محدثین کی آراء مختلف ہیں امام ابو داؤد نے زہری کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت عائشہ نہیں اور قاضی عیاض نے ہشام کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت ام سلمہ ہیں اور امام نووی نے بجائے مسلک ترجیح کے جمع بین الروایتین کو اختیار فرمایا ہے ان کی رائے یہ ہے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں گویا ام سلیم کے سوال کے وقت ام سلمہ عائشہ دونوں موجود تھیں دونوں ہی نے ام سلیم پر نکیر کی اب یہ رواۃ کا اختصار ہے کہ بعض نے انکو ذکر کیا بعض نے ان کو حافظ ابن حجر نے امام نووی کی رائے کو پسند کیا ہے، اور علامہ سندھی نے حاشیہ نسائی میں ایک اور توجیہ لکھی ہے یعنی احتمال تعدد واقعہ ممکن ہے کہ ام سلیم نے جب پہلی بار حضور سے سوال کیا تو ان دو میں سے کسی ایک نے نکیر کی پھر کچھ روز بعد ام سلیم نے نسیان واقع ہونے کی وجہ سے دوبارہ آپ سے سوال کیا تو اس وقت مجلس میں دوسری زوجہ محترمہ تھیں تو انھوں نے بھی اس سوال پر نکیر فرمائی لہذا دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

بَابُ فِي مَقْدَارِ الْمَاءِ الَّذِي يَجْزِي بِهِ الْغَسْلُ

موجبات غسل کا بیان پورا ہوا اب یہاں سے مصنف غسل کا بیان شروع کرتے ہیں، مصنف نے طہارت مغفری یعنی

وضو میں بھی ایسا ہی کیا تھا کہ وضو سے پہلے موجبات وضو یعنی استنجاء اور آداب استنجاء کو بیان فرمایا اس کے بعد وضو کو، مصنف کیفیت غسل کے بیان سے پہلے مقدار ماء غسل کو بیان کرتے ہیں اسی قسم کا باب ابواب الوضو کے شروع میں آچکا ہے جس میں ماء وضو کی مقدار بیان کی گئی تھی، ہم نے اسی جگہ مقدار ماء غسل کو بھی بیان کر دیا تھا، لہذا دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قال ابو داود قال معمر عن الزهري في هذا الحديث، اس حدیث کے راوی ابن شہاب زہری ہیں ان سے روایت کرنے والے پہلی سند میں مالک اور دوسری میں جس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں معمر ہیں، زہری کے ان شاگردوں کی روایت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مالک کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اور معمر کی روایت میں یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حضور دونوں ملکر ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ پہلی روایت میں غسل عائشہ مذکور نہیں تو اس کی منافی بھی نہیں ہے اور دوسری روایت میں دونوں کا غسل صراحتہً مذکور ہے، لہذا پہلی روایت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اختلاف اوقات و احوال پر محمول ہے گا ہے آپ تنہا ایک فرق پانی سے غسل فرماتے اور گاہے آپ اور حضرت عائشہ دونوں،

آگے مصنف نے فرق اور صاع کی مقدار کو بیان فرمایا ہے اس کی تفصیلی بحث ہمارے یہاں ابواب الوضو میں گذر چکی ہے اور اس پر تفصیلی کلام حضرت نے بذل میں یہاں فرمایا ہے۔

قال سمعت احمد يقول من اعطى صدقة الفطر الخ حضرت امام احمد کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ حدیث شریف میں صدقة الفطر کی مقدار ایک صاع تحریر بیان کی گئی ہے اور صاع ایک مشہور پیمانہ کا نام ہے اب اگر کوئی شخص اس پیمانہ کے ذریعے صدقة الفطر ادا کرتا ہے تب تو کوئی شک شبہ کی بات ہی نہیں لیکن اگر کوئی شخص صدقة الفطر بجائے پیمانہ کے وزن کے ذریعہ پانچ رطل و ثلث رطل ادا کر دے تو اس سے بھی صدقة الفطر ادا ہو جائیگا۔

فيل له الصيماني ثقیل قال الصيماني اطیب قال لا ادري صيماني ایک خاص قسم کی کھجور کا نام ہے جو عرب میں مشہور ہے

له صيماني کی وجہ تسمیہ صاحب قاموس نے یہ لکھی ہے کہ دراصل صیمان ایک مینڈے کا نام ہے جو کھجور کی اس قسم کے درخت کے ساتھ باندھا جاتا تھا، اس مناسبت سے اس درخت ہی کو صیمانی کہنے لگے، اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں لسان العرب کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک غیر صحیح حدیث میں وارد ہے کہ صیمانی کھجور کو صیمانی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ صیاح سے ہے جس کے معنی بولنے اور چیخنے کے ہیں، ہوا یہ تھا کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی مرتضیٰ ایک کھجور کے درخت کے قریب تشریف فرماتے تھے تو اس درخت نے دوسرے درخت کو پکار کر کہا ہذا النبی المصطفیٰ وعلی المرتضیٰ، گویا اصل مادہ اس کا صیاح ہے نسبت کے وقت تغیر کر کے صیمانی کہنے لگے۔

جب میں سلسلہ میں پہلی بار حج کو گیا تھا تو وہاں پنکسر معلوم کیا تھا کہ کھجور کی کوئی قسم کیا میحانی بھی ہے؟ تو لوگوں نے بتایا کہ ہاں ایک خاص قسم ہے، چنانچہ میں وہ خرید کر لایا تھا جو عام کھجوروں کے مقابلہ میں ذرا اگر ان تھی، اور عمدہ قسم کی شمار ہوتی ہے۔

تشریح حدیث حضرت امام احمد سے کسی شخص نے سوال کیا کہ آپ نے ابھی فرمایا کہ اگر وزن کے اعتبار سے پانچ رطل وثلث رطل تھرا داک جائے تو وہ کافی ہے، حالانکہ میحانی کھجور بھاری اور وزنی ہوتی ہے اس کے پانچ

رطل وثلث رطل سے پیمانہ یعنی صاع پُر نہیں ہوگا اب بتائیے کہ اس سے بھی واجب ادا ہوگا یا نہیں؟ اس لئے کہ حدیث میں تو ایک صاع دینے کا حکم ہے اور یہاں وزن کے اعتبار سے ایک صاع ہے لیکن صورتہ وکیلنا وہ ایک صاع سے کم ہے اس پر امام صاحب نے سوال فرمایا الصیحاتی اطیب یعنی کیا میحانی کھجور عمدہ ہوتی ہے؟ یہ سوال اسنولنے نے بظاہر اس لئے کیا کہ اگر میحانی کھجور عمدہ ہوتی ہے تو پھر اس سے صدقۃ الفطر یقیناً ادا ہو جائے گا، لیکن یہ بات جو ان کے ذہن میں آئی سوال کے مطابق نہ تھی چنانچہ امام صاحب نے جب سوال میں دوبارہ غور کیا تب سمجھے کہ سائل کا سوال تو کچھ اور ہی ہے اس میں عمدہ وغیرہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے اپنی بات سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب نے فرمایا لا ادری یعنی اس سوال کا جواب مجھے مستحضر نہیں ہے، اس کلام کی شرح میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے یہ کہ امام احمد نے جب سوال فرمایا الصیحاتی اطیب تو اس پر مجیب نے جواب دیا لا ادری کہ یہ تو میں نہیں جانتا کہ وہ عمدہ ہے یا غیر عمدہ، اور پھر اسی پر بات ختم ہو گئی، آگے معلوم نہیں کہ پھر امام صاحب نے کیا فیصلہ فرمایا ہوگا گویا لا ادری کے قائل میں دو احتمال ہوئے ایک یہ کہ اس کے قائل خود امام احمد ہیں، دوسرا یہ کہ اس کا قائل مخاطب یعنی سائل ہے حضرت نے بذل میں پہلے معنی اختیار کئے ہیں اور ابن رسلان نے دوسرے معنی ذکر کئے ہیں۔

فقہی مسئلہ یہ ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس صورت میں صدقۃ الفطر ادا نہ ہوگا، اور منہل میں بقیہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی لکھا ہے۔

باب فی الغسل من الجنابة

(۳۰)

یہ باب کیفیت غسل کے بارے میں ہے اور غامض طویل ہے، اور کیفیت وضو کا تو اس سے بھی بہت زیادہ طویل تھا اس باب میں مصنف نے گیارہ حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، امام نسائی نے اس سلسلہ میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں، مکرر سہ کر ابواب قائم کر کے کیفیت غسل کو خوب واضح فرمایا ہے، میں تو کہا کرتا ہوں تراجم کی یہ تکثیر اور ہر ہر جز پر الگ باب قائم کرنا شغف بالمحدث، حدیث پاک عظمت اور حب رسول کی بنا پر ہے۔

اعدد کو دفعان لنا ان ذکوة: هو المسلسلہ کا کررہہ بتضوع

۱- حدیثنا عن محمد بن الفضل - قوله اما انفا ففيض على رأسى ثلاثا یعنی ایک مرتبہ بعض صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں غسل جنابت کے سلسلہ میں مذکورہ فرما رہے تھے، ہر ایک اپنا طریقہ غسل بیان کر رہا تھا، آپ نے ارشاد فرمایا کہ میرا طریقہ تو یہ ہے کہ میں غسل میں اپنے سر پر صرف تین بار پانی بہاتا ہوں ابن رسلان لکھتے ہیں کہ ظاہر الفاظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ صحابہ کرام نے تین سے زائد عدد ذکر کیا ہوگا یعنی کسی نے کہا ہوگا کہ میں پانچ مرتبہ بہاتا ہوں اور کسی نے کہا ہوگا کہ میں سات مرتبہ، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا اما انفا ففيض على رأسى ثلاثا اتادراصل تفصیل کے لئے آتا ہے جو تعدد کو چاہتا ہے یہاں روایت میں مدخول آتا کی صرف ایک شق مذکور ہے اس کی شق ثانی مقام سے سمجھ میں آرہی ہے یعنی اما انتعرق فتعجلون کذا وکذا۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے غسل میں تثلیث غسلِ راس کا مستحب ہونا معلوم ہو رہا ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ غسلِ راس میں تثلیث کا استحباب تو متفق علیہ ہے ہمارے علماء نے باقی بدن کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی تثلیث کو مستحب قرار دیا ہے اور اسی طرح وضو پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے بلکہ غسل بہ نسبت وضو کے تثلیث کا زیادہ مستحب ہے کیونکہ وضو کی بنا پر تخفیف پر ہے البتہ اس میں قاضی ابوالحسن اور دی شافعی کا اختلاف ہے وہ باقی بدن کی تثلیث کو مستحب نہیں مانتے، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ امام نووی نے جو مسلک شافعیہ کا لکھا ہے وہی حنفیہ اور حنابلہ کا بھی ہے، اور مالکیہ کے یہاں صرف غسلِ راس میں تثلیث مستحب ہے باقی بدن میں نہیں اسی طرح غسل کے شروع میں جو وضو کرکے جاتا ہے ان کے یہاں اس میں بھی تثلیث مستحب نہیں بلکہ اعضا و وضو کا غسل صرف مرتبہ ہوگا، دکانی الشرح الکبیر

حدیثنا محمد بن المنشی - قوله اذا اغتسل من العنابة دعا بشئ فغوا لجلاب الخ یعنی جب آپ غسل کا ارادہ فرماتے تو ایسے برتن میں پانی منگاتے جو حلاب جیسا ہوتا ہے، حلاب کہتے ہیں اس برتن کو جس میں اونٹنی کا ایک مرتبہ کا دودھ سما جائے جس کی مقدار ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک معروف و متعین ہوگی، قوله فقال بهما على رأسى یعنی دونوں ہاتھوں میں پانی لے کر اس کو سر پر بہاتے، لفظ قال متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے جو معنی مقام و محل کے مناسب ہوتے ہیں وہ لے لئے جلتے ہیں، چنانچہ قال بیدہ و قال برجلہ کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ ہاتھ سے پکڑا اپنے پاؤں سے چلا۔

حدیث الباب پر امام بخاری کا ایک خاص ترجمہ | جاننا چاہئے کہ حضرت امام بخاری نے لفظ جلاب قائم فرمایا باب من بدأ بالجلاب أو الطيب اور ان کا یہ ترجمہ بخاری شریف کے ان مشہور تراجم میں سے ہے جو معرکہ الارار اور مشکل سمجھے جاتے ہیں، ترجمہ الباب کے الفاظ بظاہر اس بات کو مشعر ہیں کہ غسل کی ابتداء حلاب اور طیب سے ہونی چاہئے گویا حلاب کوئی ایسی شے ہے جو از قبیل طیب ہے امام خطابی فرماتے ہیں غالباً امام بخاری کو وہ ہم ہوا اور ان کا ذہن حلاب

سے محلب کی طرف چلا گیا اور محلب واقعی ایک ایسی چیز ہوتی ہے جو ہاتھ بدن دھونے میں استعمال کی جاتی ہے، لیکن حدیث میں محلب کا ذکر نہیں بلکہ حلاب کا ہے جو ایک ظرف کا نام ہے، حضرت نے بذل میں خطابیؒ سے اسی قدر نقل فرمایا ہے ویسے شراح بخاری نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظؒ فرماتے ہیں ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ سے اس میں وہم ہوا، اور کوئی بھی انسان ایسا نہیں جو غلطی سے محفوظ ہو (اور غلطی وہی ہے جس کا ذکر اوپر خطابیؒ کے کلام میں آیا) اور بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ حدیث میں تصحیف واقع ہوئی ہے، صحیح حلاب نہیں بلکہ حلاب مم جیم اور لام کی تشدید کے ساتھ ہے یعنی ماء الورد جو یقیناً از قبیل طیب ہے اور بعض شراح بخاری کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ کا مقصود اس ترجمۃ الباب سے استعمال طیب قبل الغسل کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی نفی مقصود ہے کہ غسل سے پہلے استعمال طیب ثابت نہیں

۳۔ حدثنای یعقوب بن ابراہیم۔ قولہ ونحن نفیض علی رؤسنا خضاً من اجل الضفر حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں اپنے سر مبارک پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم یعنی آپ کی ازواج مطہرات بالوں کے بٹا ہوا ہونے کی وجہ سے پانچ بار پانی بہاتی تھیں۔

اس حدیث پر حضرت نے تو بذل میں کوئی اشکال نہیں فرمایا بلکہ یہ تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر وہ ایسا احتیاطا کرتی تھیں تاکہ پانی اچھی طرح اصول شمر تک پہنچ جائے اور حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ مراد عائشہؓ یہ ہے کہ گاہے ہم ایسا کرتے تھے ورنہ یہ حدیث اس حدیث کے خلاف ہو جائے گی جو اس سے اگلے باب میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہؓ سے فرمایا انما یکفیک ان تمحی علیک ثلاث حتیات یعنی عورت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ غسل کے وقت نفیض صفا کر نہ کرے اور اپنے سر پر تین لپ پانی ڈال لے، لہذا اصل تو تثلیث ہی ہے اور اس حدیث کو یہ کہا جائیگا کہ یہ ان کا اپنا فعل تھا، حضور کی طرف سے اس کا حکم نہیں تھا اور یہ کہا جائے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے اندر ایک راوی جمیع بن عمیر ہیں جو متکلم فیہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۴۔ حدثنای سلیمان بن حرب۔ قال سلیمان یبدء فیغریغ بیمنہ وقال مسدد غسل یدینہ

تشریح حدیث

اس حدیث میں حضرت عائشہؓ غسل جنابت کے سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول بیان فرما رہی ہیں غسل کی کیفیت سنو نہ جو احادیث میں وارد ہوئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب آپؐ غسل جنابت کا ارادہ فرماتے تو اوڑا دونوں ہاتھ دھوتے اس کے بعد استنجاء بالماء فرماتے، اور بعض روایات میں ہے فیغسل مذاکیرا یعنی محل استنجاء کے ارد گرد مثلاً فخذین و غیرہ پر جو نجاست ہوتی اس کو آپؐ زائل فرماتے پھر ہاتھ دھو کر وضو فرماتے اس کے بعد اوڑا سر پر تین بار پانی ڈالتے اور پھر باقی بدن پر پانی بہاتے

اس کے بعد آپؐ سمجھتے کہ معنی کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں سلیمان اور مسدد ان دونوں استاذوں کے الفاظ

میں جو فرق ہے مصنف اس کو بیان کر رہے ہیں سلیمان کی روایت میں ہے یسبأ فیخرج بیمنہ یعنی آپ غسل یدین اس طرح فرماتے کہ پہلے برتن میں سے دائیں ہاتھ سے پانی لے کر بائیں ہاتھ پر ڈالتے اور پھر دونوں ہاتھوں کو دھوتے، اور مسد نے اونا تو غسل یدین کو مجملاً ذکر کیا اور کہا غسل یدین اس کے بعد غسل یدین کی جو کیفیت بیان کی وہ سلیمان کی بیان کردہ کیفیت سے ذرا مختلف ہے، سلیمان کی روایت سے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پانی لینے کے لئے اذخالی فی الانار فرمایا، اور مسد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بجائے اذخالی ید کے اصغار انار فرمایا یعنی برتن جھکا کر پانی ہاتھ پر ڈالا۔

قولہ ثم اتفقا فی غسل فرجہ یعنی سلیمان اور مسد دونوں نے غسل یدین کا ذکر کرنے کے بعد کہا فی غسل فرج، جس سے استنجار بالمار مراد ہے پھر آگے مصنف کہتے ہیں کہ مسد نے کیفیت استنجار کو بھی بیان کیا یفرغ علی شمالہ یعنی بوقت استنجار آپ دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالتے تھے۔

قولہ ودرما کنث عن الفرج مسد کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کبھی تو لفظ فرج کو مراد ذکر فرماتیں اور کبھی کنایت، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے شعوب السماء علو، الاذی الذی بہ، یہ الفاظ متن کی تشریح ہوئی جو یقیناً قابل اعتبار ہے، قولہ ثم یتوضأ وضوءہ للصلوة یعنی استنجار وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد آپ غسل کے شروع میں وضو فرماتے نماز والی وضو۔

ابتداء غسل میں وضو سے متعلق اختلافات | جانتا چاہئے کہ وضو قبل الغسل میں تین مسئلے اختلافی ہیں اول اس کا حکم ثانی یہ کہ یہ وضو کامل ہوگی یا اس میں غسل رجليں کو مؤخر کیا جائے گا ثالث یہ کہ اس وضو کے اندر مسح رأس بھی ہوگا یا نہیں۔

اختلاف اول جمہور علماء کے نزدیک یہ وضو سنت ہے اور داؤد ظاہری کے نزدیک واجب ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت وجوب کی ہے جس کی تحقیق اس سے اگلے باب باب فی الوضوء بعد الغسل میں آئے گی۔

اختلاف ثانی، اس سلسلہ میں روایات بھی مختلف ہیں اور علماء کے اقوال بھی، حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے تکمیل وضو سمجھ میں آرہا ہے اور حضرت میمونہؓ کی روایت جو اس سے آگے آرہی ہے اس میں تاخیر غسل رجليں مذکور ہے، امام نوویؒ شریعہ مسلم میں فرماتے ہیں حضرت عائشہؓ کی روایات جو صحیحین میں ہیں ان کے ظاہر سے تکمیل وضو مستفاد ہوتی ہے اور اکثر روایات میمونہؓ سے تاخیر غسل قدین معلوم ہوتی ہے نیز وہ لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا قول اصح و اشہر اولویت تکمیل وضو ہے اسی طرح علامہ زرقانیؒ لکھی فرماتے ہیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب تکمیل وضو ہے یعنی عدم تاخیر غسل قدین اور حناہ کے یہاں اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ کما فی المعنی، اور حنفیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں، ۱۔ قول مختار عند اکثر جو متون احناف میں مذکور ہے وہ اولویت تاخیر مطلقاً ہے، ۲۔ عدم تاخیر مطلقاً ۳۔ اگر غسل کی جگہ مستحق المار ہے تب تو تاخیر ہے ورنہ تقدیم۔

انتقال ثالث، اس وضو میں مسح راس ہے یا نہیں؟ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں ہے البتہ حسن بن زیاد کی امام صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ اس وضو میں مسح راس نہیں ہے امام نسائی نے اس مسئلہ پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب ترك مسح الرأس في الوضوء من الجنابة اور اس باب میں انھوں نے حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایت ذکر فرمائی ہے جس میں ہے ——— حتی اذا بلغ رأسه لم يمسح واخرج عليه الماء لیکن چونکہ کثرت سے روایات ہیں یتوقفا وضوءاً للصلاة وارد ہے اس لئے جمہور علماء نے اسی کو اختیار کیا اور نسائی کی اس روایت کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں ممکن ہے بیان ہوا کے لئے گاہے آپ نے ایسا بھی کیا ہو (کنز قال السندی فی الحاشیہ)

قولہ لیخلل شعرا علامہ زرقانیؒ لکھتے ہیں کہ غسل میں تخلیل شعر راس بالاتفاق غیر واجب ہے الا یہ کہ سر کے بال کسی شئی کے ساتھ ملتد ہوں یعنی کوئی چکنی چیز لگ رہی ہو جس سے بغیر تخلیل کے پانی خلال شعر میں نہ پہنچ سکے البتہ تخلیل لمحہ فی الغسل مختلف فیہ ہے جس کا بیان ابواب الوضوء میں گذر چکا۔

قولہ فند اصاب البشرة یہ لفظ بفتحتین ہے اس کے معنی ظاہر جلد انسان کے ہیں صاحب عون المعبود کو یہاں پر وہم ہوا انھوں نے اس کو بکسر الموحدة و سکون الشین ضبط کیا ہے یہ صحیح نہیں بشر بالکسر کے معنی ملاقات الوجہ یعنی خذہ پیشانی کے ہیں اسی طرح آگے لفظ فضلة کو صاحب عون نے بضم الفاء ضبط کیا ہے یہ بھی صحیح نہیں یہ لفظ بفتح الفاء ہے، کس ضبط فی البذل، البتہ فضالہ بضم الفاء ہے۔

۵۔ حدثنا عمرو بن علی الباهلی، قولہ ثم غسل مرفعا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں غسل کفین سے ابتداء فرماتے اس کے بعد غسل مرفع فرماتے، دراصل اس سے مراد استنجاء بالماء ہے جیسا کہ روایات میں مشہور ہے یہ مرفع کی جمع ہے، مرفع کہتے ہیں مغابن و مطاوی بدن کو یعنی مواضع عرق و دسج بدن کا وہ حصہ جہاں پسینہ اور میل جمع ہو جاتا ہے جیسے بطن اور اصول فخذین اور یہاں اس سے مراد فرج اور اصول فخذین ہے ایک روایت میں ہے اذا التقی الوفغان وجب الغسل ای الفرجان والختان۔

قولہ واغاض عليه الماء اس روایت کے الفاظ میں یہاں کچھ گمراہ معلوم ہوتی ہے حضرت نے بذر میں تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر روایت کے الفاظ میں تقدیم و تاخیر ہے، بندہ کی رائے یہ ہے جس کو حضرت نے بھی احتمالا بیان فرمایا ہے، علیہ کی ضمیر تاویل مذکور مرفع کی طرف راجع ہے اور یہاں تک استنجاء کا بیان پورا ہوا۔ آگے فاذا اتقاہما میں غسل یدین کا ذکر ہے حاصل یہ ہے کہ اولاً آپ نے غسل مرفع یعنی استنجاء بالماء فرمایا اس کے بعد پھر غسل یدین کیا اور نایت تنظیف کے لئے اپنے ہاتھوں کو دیوار یعنی مٹی سے رگڑا اس صورت میں عبارت میں تقدیم و تاخیر ماننے کی ضرورت نہیں۔

۶۔ حدثنا سعد بن مسرود۔ قولہ ثم تعفی ناخبة الا یہ ہے حضرت میمونہؓ کی وہ روایت جس میں تاخیر غسل قدین کی تصریح ہے۔

تمسح بالمندیل کی بحث اور مذاہب ائمہ

قولہ فنادلہ المندیل فلعو یاخذہ حضرت میمونہؓ نے بدن خشک کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو رومال پیش کیا مگر

آپ نے اس کو قبول نہیں فرمایا، تمسح بالمندیل کے بارے میں امام ترمذیؒ نے مستقل باب قائم کیا ہے اور پھر اس کے ذیل میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث جس کے الفاظ ہیں کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ ینشف بها بعد الوضوء، اور دوسری حضرت معاذؓ کی حدیث جس میں ہے رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قوضا مسح وجهه بطرف ثوبہ، اور ایک روایت میں ہے جس کو علامہ جزیری نے ہنایہ میں ذکر کیا ہے کان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثیابۃ ینشف بها غسالۃ وجهہ اور امام ترمذیؒ نے ان دونوں حدیثوں کی تضعیف کی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح اور ثابت نہیں، بندہ کتا ہے صحیحین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک تنشیف ہی مروی ہے اور اسی طرح حضرت امام بخاریؒ نے بخاری شریف میں بجائے تمسح بالمندیل کے باب نفقۃ الیدین من الغسل قائم کیا ہے یعنی اعضاء کو بجائے کپڑے سے خشک کرنے کے ویسے ہی جھٹک دینا، اور امام نسائیؒ نے ترک المندیل بعد الغسل کا ترجمہ قائم کیا ہے۔

علمائے کرام میں بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ علامہ کرمائی نے امام نووی سے شافعیہ کے یہاں اس میں پانچ قول نقل کئے ہیں، ۱۔ اصح یہ ہے کہ ترک تنشیف اولیٰ ہے ۲۔ تنشیف مکروہ ہے ۳۔ مباح ہے ۴۔ مستحب ہے ۵۔ مکروہ فی الصیۃ دون الشتر، اور باقی ائمہ ثلاث امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ کے یہاں تنشیف مباح ہے، ہمارے یہاں راجح قول یہی ہے جیسا کہ قاضی خان نے فرمایا، لیکن صاحب منیہ نے نشف کو مستحب لکھا ہے، معارف السنن میں صاحب بحر سے نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس کا استحباب بخیر صاحب منیہ کے کسی اور نے نقل نہیں کیا، میں کہتا ہوں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حنفیہ کا مسلک استحباب تنشیف تحریر فرمایا ہے اور لکھا ہے اس میں گواہ حدیث ضعیف ہیں، لیکن فضائل میں عمل بالضعیف جائز ہے اور حضرت شیخ حاشیہؒ کو کب میں لکھتے ہیں کہ صاحب در مختار نے تمسح بالمندیل کو آداب میں شمار کیا ہے اور ابن عابدین نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت گنگوہیؒ کی رائے کو کتب میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح بالمندیل فرمانا بیان جواز کے لئے تھا اور اسی طرح علامہ طحاویؒ نے امام محمدؒ کی کتاب الآثار سے نقل کیا ہے کہ مسح بالمندیل لا بأس بہ کے قبیل سے ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں وہو قول ابی حنیفہؒ علامہ سندھی منہی حاشیہ ابن ماجہ میں لکھتے ہیں والظاهر ان مباح ان لم یفرض الی الکبیر اور بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ بہر کیف تنشیف مبالغہ کے ساتھ نہ کرنا چاہئے یہ تو تحقیق ہے مذاہب ائمہ کی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ کے یہاں قول اصح میں ترک تنشیف اولیٰ ہے

لہ تمسح بالمندیل کے سلسلہ میں مثبت پہلو میں صرف امام ترمذیؒ اور امام ابن ماجہ نے باب قائم کیا ہے۔

اور مالکیہ حنابلہ کے یہاں تنشیف مباح ہے اور حنفیہ کے یہاں رائج قول کی بنا پر مباح اور دوسرے قول میں مستحب ہے، اس کے علاوہ بعض دوسرے علماء سے اس کی کراہت منقول ہے، چنانچہ امام ترمذی نے سعید بن المسیب و امام زہری سے کراہت تنشیف نقل کیا ہے اور اس کی وجہ یہ نقل کی ہے الوضوء یؤذن یعنی ما۔ وضوء کا قیامت کے روز دوسرے اعمال کے ساتھ وزن ہو گا لہذا اس کا ازالہ نہیں کرنا چاہئے اور ابن العربی فرماتے ہیں اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں، ایک یہ کہ جائز ہے وضوء اور غسل دونوں میں، قول ثانی یہ کہ مکروہ ہے دونوں میں اس کو انھوں نے منسوب کیا ہے ابن عمر اور ابن ابی لیلیٰ کی طرف، قول ثالث یہ کہ مکروہ ہے وضوء میں مباح ہے غسل میں، اس کو ابن عباس کی طرف منسوب کیا ہے، نیز ابن العربی فرماتے ہیں وہ جو بعض علماء سے امام ترمذی نے نقل کیا ہے الوضوء یؤذن اس سے کراہت پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کا وزن ہونا اس کے مسح سے مانع نہیں ہے میں کہتا ہوں اس لئے کہ اگر مسح نہ بھی کیا گیا تب بھی بہر حال کچھ وقفہ بعد بدن کی حرارت اور ہول سے تو خشک ہونا ہی ہے اور نقص نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی کہ وضوء ایک عبادت ہے اور ترک آثار عبادت میں سے ہے لہذا اس کا ازالہ اپنے اختیار سے مناسب نہیں ہے۔

قول وجعل ینفضر الماء عن جسده یعنی بجائے کپڑے سے بدن خشک کرنے کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدن سے پانی کو دیے ہی جھاڑنے اور جھٹکنے پر اکتفا فرمایا، صاحب منہل لکھتے جس روایت میں نفی کی مخالفت وار ہے یعنی لا تنفضوا ایديکم فی الوضوء فانھا مراءوح الشیطان وہ ضعیف ہے۔

وضوء کے بعد نفی الیدین کی بحث | جانا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک ترک تنشیف جس کی بحث اوپر گذر چکی، دوسرے نفی الیدین، نفی الیدین کو کسی نے مستحب نہیں لکھا امام نووی فرماتے ہیں سارا مشہور قول یہ ہے کہ ترک نفی مستحب اور ادنیٰ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے اور تیسرا یہ کہ یہ مباح ہے امام نووی نے اس کو پسند کیا ہے اس لئے کہ یہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، علامہ قسطلانی نے ترجمہ بخاری باب نفی الیدین کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ اس کا ترک ادنیٰ ہے اس لئے کہ نفی میں تبری من العبادۃ کا شائبہ ہے اور حنفیہ میں سے صاحب در مختار نے عدم نفی الیدین کو مندوبات وضوء میں شمار کیا ہے یہ ساری بحث بالتفصیل المحل المفہم میں مذکور ہے نیز اس میں حضرت گنگوہی کی بعض تقاریر سے نقل کیا ہے کہ حدیث میں جو وضوء یا غسل کے بعد نفی الیدین آیا ہے اس سے مراد ہے انہ جعل یشی مسترسلاً ید یہ فیقطر الماء من ید یہ بنسب یعنی ہاتھوں کو ویسے ہی ڈھیلّا چھوڑ دینا جس سے پانی خود بخود ٹپک جائے، نفی الیدین مراد نہیں ہے۔

قولہ مذکور ذلک لا یجزم ابو داؤد کی اس روایت سے یہ پتہ چلنا مشکل ہے کہ اس جملہ کا قائل کون ہے مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے قائل راوی حدیث اعمش ہیں جو یہاں سند میں مذکور ہیں، اعمش کہتے ہیں کہ سالم سے جو حدیث میں نے سنی تھی اس کا میں نے ابراہیم نخعی سے ذکر کیا تو انھوں نے اس حدیث کو سننے کے بعد

فرمایا کہ ان الایرون بالمندیل باسٹا الخ یعنی بلا مطلق استعمال مندیل میں حرج نہیں سمجھتے تھے البتہ یہ مکروہ سمجھتے تھے کہ اسکو عادت بنایا جائے
 قال ابو داؤد قال مسدد الخ اس جملہ کی شرح میں شرح نے دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ مسد کہتے ہیں میں نے اپنے
 استاذ عبد اللہ بن داؤد سے پوچھا کہ یہ جو اس روایت میں اعش اور ابراہیم کے درمیان سوال و جواب واقع ہوا کیا یہ آپ کو
 اچھی طرح یاد ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ جہاں تک حفظ کا متعلق ہے اس میں تو یہ زیادتی نہیں ہے بلکہ صرف حضرت میمونہؓ
 کی روایت مجھ کو یاد ہے بغیر اس سوال و جواب کے لیکن میرے پاس جو کتاب ہے اس میں یہ زیادتی مذکور ہے اور دوسرا
 احتمال اس کی شرح میں یہ ہے کہ اوپر روایت میں آیا تھا کا نو ایکوہون العادة (بغیر لام جارہ کے) تو اس پر مسد نے اپنے
 استاذ سے پوچھا کہ کیا آپ کی مراد یکوہون العادة سے یکوہون للعادة ہے تو اس پر انھوں نے کہا کہ مراد تو یہی ہے لیسکوہون
 میری کتاب میں بغیر لام جارہ ہی کے ہے حضرت نے بذل میں احتمال ثانی پر اکتفا کر لیا ہے اور صاحب منہل نے دونوں احتمال
 لکھے ہیں

۸۔ حدثنا الحسين بن عيسى الغراساني — قوله يفرغ بيده اليمنى على اليسوى سبع مرار حضرت ابن عباسؓ
 بتدر غسل میں سات بار ہاتھ دھویا کرتے تھے اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ایسا شروع میں تھا پھر احادیث
 تثلیث سے یہ حکم منسوخ ہو گیا ہو سکتا ہے ابن عباسؓ اس کے نسخ کے قائل نہوں یا یہ کہا جائے کہ حدیث ضعیف ہے
 اس لئے کہ اس کی سند میں شعبۃ بن دینار راوی ہے جو ضعیف ہے۔

۹۔ حدثنا قتیبہ بن سعید — قوله كانت الصلوة خمسين الخ یعنی شروع میں نمازیں پچاس اور غسل جنابت
 سات بار اور ثوب نجس کو سات بار دھونا واجب تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے تخفیف کا سوال کرتے رہے
 یہاں تک کہ نمازیں پچاس کی پانچ اور غسل جنابت ایک بار اور بیشاب سے ناپاک کپڑے کو ایک بار دھونا رہ گیا نمازیں
 تخفیف کا واقعہ تو مشہور ہے کہ لیلۃ الاسراء میں پیش آیا اس کے علاوہ اور دو چیزیں جو اس حدیث میں مذکور ہیں اس
 میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے ان کا نسخ بھی اسی شب میں ہوا ہو یا اور کسی وقت۔

ثوب نجس کی تطہیر میں مذاہب ائمہ | اس حدیث میں ثوب نجس کی تطہیر کا جو مسئلہ مذکور ہے وہ مختلف فیہ
 ہے امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے یہاں اس حدیث کے مطابق صرف ایک

بار دھونا کافی ہے اور امام احمد کی اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ سات بار دھونا ضروری ہے دوسری یہ کہ ایک بار
 کافی ہے، معنی میں ان کا مذہب مثل شافعیہ کے لکھا ہے اور ابن العزنیؒ فرماتے ہیں امام احمد کے نزدیک تمام نجاسات
 کا سات بار دھونا ضروری ہے اور تخفیف کے یہاں تین بار دھونا ضروری ہے اس لئے کہ حدیث میں دلوغ کلب کے
 حلسہ میں ایک روایت میں تطہیر انا رثلثا وارد ہوا ہے نیز استیقاظ سن النوم میں تین بار غسل یدین کا حکم حدیث میں وارد
 ہے جبکہ وہاں صرف احتمال نجاست ہے، ظاہر ہے کہ تحقق نجاست کی شکل میں یہ حکم بطریق ادنیٰ ہوگا اور

حدیث الباب مالکیہ اور شافعیہ کے موافق ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایوب بن جابر اور عبداللہ بن معمر دونوں ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ہمارے یہاں تقدیر بالثلاث لازم نہیں ہے بلکہ اصل اس میں مبتنی یہ کہ رائے کا اعتبار ہے جب اس کو طہارت کا ظن غالب ہو جائے تب کپڑا پاک ہو گا لیکن چونکہ عامۃً تین مرتبہ میں ظن غالب ہو ہی جاتا ہے اس لئے تین کی قید ہے، نیز یہ حکم نجاست غیر مرتبہ کا ہے اور نجاست مرتبہ میں طہارت کا مدار عین نجاست کے زوال پر ہے جب تک اس کا ازالہ ہو گا طہارت حاصل نہو گی۔

۱۰۔ حدثنا منصور بن علی — قوله ان تحت كل شعرة جنابة الا خطابی کہتے ہیں بعض علما نے اس سے استدلال کیا ہے کہ غسل جنابت میں استنشاق واجب ہے کیونکہ داخل الف میں بال ہوتے ہیں اور انقلوا البشی جو آگے آرہا ہے اس سے ایجاب مضمضہ پر استدلال کیا ہے کیونکہ داخل فم پر بشر صادق آتا ہے مگر خطابی نے اس کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ بشرہ کا اطلاق مظهر من البرن پر ہوتا ہے اور داخل فم کو اذنتہ سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے وجوب مضمضہ پر بھی استدلال صحیح ہے اس لئے کہ داخل فم ظاہر بدن سے ہے یہی وجہ ہے کہ منہ کے اندر کھانے پینے کی کوئی چیز لینا روزہ میں مضر نہیں، میں کہتا ہوں خطابی نے جو یہ بات کہی کہ داخل فم کو اذنتہ کہتے ہیں اس پر حضرت نے بذل میں اور صاحب منہل نے بھی اہل لغت کے کلام کو لے کر اس پر تعقب کیا ہے لیکن یہ بھی یاد رہے کہ یہ حدیث ضعیف اور منکر ہے کما قال المصنف اس لئے کہ اس کی سند میں حارث بن وجیہ ہیں (ذیل وجہ) وہ ضعیف ہیں۔

۱۱۔ حدثنا موسى بن اسماعيل — قوله قال علي فمن شر عادات رأسی الخ حضرت علیؓ کی اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص غسل جنابت میں ایک بال کے برابر جگہ بھی خشک چھوڑ دے گا تو اس کے ساتھ ایسا ایسا معاملہ کیا جائے گا یعنی عذاب دیا جائے گا، اس پر حضرت علیؓ فرماتے ہیں اسی خطرہ کی وجہ سے میں اپنے سر کے بالوں کے ساتھ عداوت اور دشمنی کا معاملہ رکھتا ہوں، چنانچہ راوی ان کا عمل نقل کرتا ہے وکان یحز شعرة رضى الله عنه

التفصيل بين حلق الرأس واتخاذ الشعر | علامہ طیبی نے اس حدیث سے سنیت حلق رأس پر استدلال کیا ہے لیکن ملا علی قاریؒ اور شیخ ابن حجرؒ نے اس کو رد کیا ہے

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی خلفاء راشدین کی عادت شریفہ بال رکھنے کی تھی نہ کہ منڈانے کی، تو اس کو رخصت کہا جائیگا نہ کہ سنت، لہذا یہ تو سنت علوی ہوئی نہ کہ سنت نبوی، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابن قدامہ حنبلی سے نقل کیا ہے کہ اتخاذ شعر افضل ہے ازالہ شعر سے اور حلق رأس امام احمد کی ایک روایت میں مکر وہ ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کو خوارج کی علامت فرمایا ہے، حدیث میں ہے سیما هو التخلیق،

کیفیت غسل کا باب پورا ہوا جس میں مصنف نے گیارہ حدیثیں بیان کی ہیں۔

(۱) بَابُ فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ الْغَسْلِ

بذل میں لکھا ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد وضو کرنا مستحب نہیں اس پر حضرت شیخ تحریر فرماتے ہیں کہ امام احمد کا اس میں اختلاف ہے اس لئے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حدث اصغر و اکبر دونوں لاحق ہوں اس پر وضو اور غسل دونوں واجب ہے اگر وضو قبل الغسل نہ کی تو بعد الغسل کرے، دوسری روایت ان کی یہ ہے کہ اگر غسل ہی میں جنابت اور حدث دونوں سے طہارت کی نیت کر لے تو غسل کے ضمن میں وضو بھی ادا ہو جائے گی اور اگر نہ مستقلاً وضو کی اور نہ غسل میں طہارت عن الحدث کی نیت کی تو پھر ان کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ وضو واجب ہے۔

(۲) بَابُ فِي الْمَرْأَةِ هَلْ تَنْقُضُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغَسْلِ

عورت کے بال اگر مضمفور یعنی بٹے ہوئے ہوں تو کیا غسل کے وقت ان کو کھولنا ضروری ہے؟ ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نقض مضافاً مطلقاً ضروری ہے امام نوویؒ نے اپنا اور جمہور کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اگر پانی بغیر نقض کے بالوں کے ظاہر باطن سب میں پہنچ جاتا ہے تب تو نقض واجب نہیں ورنہ نقض مضافاً واجب ہے اور یہی مسلک مالکیہ کا ہے، صاحب منہل نے ان کے مسلک میں ذرا تفصیل لکھی ہے اور حنابلہ کے یہاں غسل حیض و نفاس میں نقض ضروری ہے اور غسل جنابت میں نہیں بشرطیکہ پانی اصول شعر تک پہنچ جائے (کما فی نیل المارب و المنہل وغیرہما) اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ اور طاووسؒ کا، ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ صرف اصول شعر کو ترک کرنا کافی ہے، در مختار میں لکھا ہے اگر بال مضمفور ہوں تو صرف اصول شعر کو ترک کرنا کافی ہے اور اگر منقوض ہوں تو پھر پورے بالوں کو ترک کرنا ضروری ہے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ مسئلہ یہاں نہیں ذکر فرمایا ہے بلکہ اس سے پہلے باب میں ان تحت کلی شعرة جنابة کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

امام احمد کی دلیل حضرت انسؓ کی وہ حدیث مرفوعہ ہے جو دارقطنی اور بیہقی میں ہے جس میں غسل حیض اور جنابت میں اس فرق کی تصریح ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اس کی سند میں مسلم بن صبیح ایچمدی ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان فرق ہے، مرد کے لئے اگر مضافاً ہوں تو ان کو کھولنا اور انشاء شعر میں پانی پہنچانا ضروری ہے صرف اصول شعر کو ترک کرنا کافی نہیں بخلاف جمہور کے ان کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں (کذا نقل فی البذل عن الخطابی و یکذا فی ہامش الکوکب عن کتب الفروع) اس فرق کی دلیل اسی باب کی آخری حدیث ثوبان ہے جس کے لفظ ہیں اما الرجل فلیست شرأسمہ فلیغسلہ۔

۱- حدیثنا زہیر بن حرب — قولہ وقال زہیر انہا قالت الخ اس حدیث کی سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں زہیر اور ابن السرح جن کا نام احمد بن عمرو بن السرح ہے ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن السرح کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والی امراۃ من المسلمین ہے اور زہیر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والی خود ام سلمہ ہیں اور جمع بین الروایتین یہ ہے — جیسا کہ اس کے بعد آنے والی روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلمہ کی خدمت میں ایک عورت آئیں اور انہوں نے اپنا عرض حال کیا اس پر ام سلمہ نے حضور سے ان کے لئے مسئلہ دریافت کیا اس روایت سے معلوم ہوا سوال کرنے والی تو ام سلمہ ہی ہیں لیکن ان کا سوال اپنے لئے نہ تھا بلکہ اس امراۃ کے لئے تھا لہذا جس روایت میں سوال کی نسبت ام سلمہ کی طرف کی گئی وہ حقیقت ہے جس میں امراۃ کی طرف نسبت کی گئی وہ مجاز ہے لیکن بندہ کو اس میں یہ غلطی ہے کہ انی امراۃ اشدد ضغردا سى کا مصداق کون ہے؟ چونی کو کسر باندھنے والی کون ہیں؟ اگر امراۃ من المسلمین ہے تو ام سلمہ کا بوقت سوال یہ کہنا انی امراۃ اشدد ضغردا سى کہاں صحیح ہوگا اور اگر اس کا مصداق خود ام سلمہ ہیں تو پھر یہ کہنا کہاں صحیح ہوگا کہ انہوں نے امراۃ من المسلمین کے لئے سوال کیا، لہذا ظاہر یہ ہے کہ سوال کرنے والی خود امراۃ من المسلمین ہی ہیں، بعد میں سوچنے سے اس غلطی کا دفعیہ بھی ذہن میں آیا وہ یہ کہ اس کا مصداق تو امراۃ من المسلمین ہی ہے لیکن سوال کرنے والی ام سلمہ ہیں اور ان کا یہ کلام بطریق حکایت عن الغیر کے ہے یعنی انہوں نے حضور سے اس طور پر سوال کیا کہ ایک عورت میرے پاس آئی جس نے اپنے بارے میں یہ کہا لیکن رادکنے روایت میں اجمال سے کام لیا۔

تولدت انی امراۃ اشدد ضغردا سى یہ لفظ یا تو بفتح الضاد سکون الفار ہے اس صورت میں یہ مصد ہوگا اور یا بضمین ہے اس صورت میں یہ ضمیرہ کی جمع ہوگی یعنی میری عادت یہ ہے کہ اپنے سر کے بالوں کو کسر باندھتی ہوں، کیا غسل جنات کے وقت ان کو کھولوں؟ آپ نے ارشاد فرمایا تین لپ پانی ان پر بہا دینا کافی ہے اور اس سے اگلی روایت میں ہے و اغمری قرونت عند کل حضنة یعنی ہر مرتبہ بالوں کو چھوڑنا اور دبانا بھی ضروری ہے تاکہ پانی اندر تک پہنچ سکے۔

۲- حدیثنا احمد بن عمرو بن السرح — قولہ عن اسلمۃ عن المقبری الخ یہ پہلی حدیث ہی کا دوسرا طریق ہے پہلی سند میں مقبری سے روایت کرنے والے ایوب تھے اور یہاں پر اسامہ ہیں، مقبری سے مراد سعید بن ابی سعید ہیں پہلی سند میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں مقبری اور ام سلمہ کے درمیان عبد اللہ بن رافع کا واسطہ تھا اور یہ روایت بلا واسطہ ہے مصنف نے دونوں طریق ذکر کر دیئے ہیں کسی ایک کی ترجیح نہیں بیان کی، اور امام بیہقی نے واسطہ والی روایت کو ترجیح دی ہے، امام بیہقی ایوب کے بارے میں فرماتے ہیں وقد حفظ فی اسنادہ ما لم یحفظہ اسامۃ بن زید

۳- حدیثنا عثمان بن ابی شیبہ — قولہ اخذت ثلث حفناۃ الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ہمارا معمول غسل جنابت میں یہ تھا کہ یکے بعد دیگرے تین لپ پانی اپنے سر پر بہا تیں اور پھر اس کے بعد ایک چلو پانی سر کی دائیں جانب اور ایک چلو پانی بائیں جانب ڈالتیں، لہذا کل مجموعہ ثلث حفناۃ اور غرق تین ہوا۔

۴۔ حدثنا فضول بن علی — قولہ قالت کنا نغسل، وعلینا القماد، ضاد بکسر الضاد اس کے مشہور معنی تو لپیپ کرنے کے ہیں کسی چیز کو کسی چیز پر لگا دینا اور مل دینا، اور یہاں اس سے گوند وغیرہ کا پانی مراد ہے جس کو عورتیں سر کے بالوں پر پھیر لیتی ہیں خصوصاً سفر میں کہیں جاتے وقت تاکہ بال پر آگندہ اور منتشر نہوں۔

اس حدیث میں حضرت عائشہ فرما رہی ہیں کہ ہم غسل کرتی تھیں اور ہمارے سر کے بالوں پر ضاد اسی طرح باقی رہتا تھا حالانکہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتی تھیں، حالت احرام و حالت غیر احرام دونوں میں یعنی خواہ سفر حج ہو یا کوئی عام سفر، معصفت نے اس حدیث سے عدم نفقش منفا کر یہ استدلال کیا اس لئے کہ ضاد بالوں پر اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب ان کو کھولنا جائے

شرح حدیث | اس حدیث کی جو شرح ہم نے کی ہے یہ اس کے مطابق ہے جس کو حافظ ابن الاثیر نے جامع الاصول میں بیان کیا ہے اور ترجمۃ الباب کے مناسب بھی یہی معنی ہیں لیکن حضرت نے بذل میں اس حدیث کی شرح مجمع البحار سے دوسری نقل فرمائی ہے اور بذل والے معنی اس حدیث کے ہم معنی ہیں جو اس سے اگلے باب: باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمیٰ میں آرہی ہے۔

۵۔ حدثنا محمد بن عوف قال قراءت فی اصل اسماعیل الخ اصل اسماعیل سے مراد وہ نوشتہ اور صحیفہ ہے جس میں اسماعیل کی اپنی مسوعات و مردیات لکھی ہوئی تھیں، محمد بن عوف کہہ رہے ہیں یہ حدیث جس کو میں اب بیان کر رہا ہوں وہ میں نے براہ راست اسماعیل بن عیاش کی کتاب میں دیکھ کر پڑھی ہے اور اس حدیث کو مجھ سے ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل نے بھی بیان کیا ہے، پہلی شکل و جادہ کی ہوئی اور دوسری تحدیث و سماع کی، لیکن سماع براہ راست اسماعیل سے نہیں بلکہ ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل سے ہے یہ وہی حدیث ثوبان ہے جس میں یہ ہے کہ مرد کے لئے غسل جنابت میں نفقش شعر ضروری ہے جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا۔

باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمیٰ

خطمی مشہور بکسر الخاء ہے اور فتح خاء کے ساتھ بھی آتا ہے، یہ ایک خوشبودار گھاس ہوتا ہے جو داؤں میں بھی استعمال ہوتا ہے اس کا خاصہ یہ ہے کہ اس کو پانی میں بھگونے سے پانی میں لعاب پیدا ہو جاتا ہے پھر اس سے داڑھی اور سر کے بالوں کو دھوتے ہیں جس سے بال ملائم اور جلد صاف ہوتے ہیں، اس کے بیج بھی اسی کام میں آتے ہیں جو تخم خطمی کے نام سے مشہور ہیں، فقہاء نے بھی غسل میت میں خاص طور سے سر کے بال اور داڑھی کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کو مار خطمی سے دھویا جائے اور باقی بدن کو میری کے پانی سے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے یہاں ہندوستان میں لوگوں نے عملاً مار خطمی کو میت کے ساتھ مخصوص کر رکھا ہے، حالانکہ اس میں میت کی خصوصیت نہیں زندگی میں بھی اس

کا استعمال کرنا چاہئے، چنانچہ کچھ عرصہ تک حضرت کے یہاں غسل میں اس کے استعمال کا معمول رہا جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سر کے بالوں کو خطمی سے دھرتے تھے، لہذا اس کا استعمال سنت ہوا۔

حدیثنا محمد بن جعفر بن زیاد — قولہ یجتزئ بذالک، ولا یصب علیہ الماء یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل جنابت میں سر مبارک کو مار خطمی سے دھونے پر اکتفا فرماتے تھے اور خالص پانی نہ بہاتے تھے۔

مار مخلوط بشی طاہر سے وضو اور غسل میں اختلاف | جانتا چاہئے کہ جمہور کے نزدیک مار مخلوط بشی طاہر سے وضو یا غسل جائز نہیں، حنفیہ کے یہاں جائز ہے۔

یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اور ایسے ہی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل فرمایا بماء فیہ اثر البعین جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے اور امام نسائی نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے، اور اسی طرح غسل میت میں مار سدر کا استعمال یہ سب چیزیں مسلک حنفیہ کی مؤید ہیں مگر غسل میت والی روایت کا حافظ نے شافعیہ کی طرف سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ غسل میت تطہیف کے لئے ہے، نہ کہ تطہیر کے لئے، حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ کا یہ کہنا کہ غسل میت تطہیف کے لئے ہے، یہ امام شافعی وغیرہ کا قول ہے اور حنفیہ کے یہاں یہ غسل تطہیر کے لئے ہے اس لئے کہ حلول موت کی وجہ سے آدمی ناپاک ہو جاتا ہے جس طرح اور دوسرے حیوانات جن میں دم شامل ہے، موت سے ناپاک ہو جاتے ہیں، مگر آدمی کی خصوصیت یہ ہے کہ اٹالہ کہ وہ غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے، حدیث الباب کا جواب یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایک رجل مجہول ہے، اس کے علاوہ ابن رسلان نے اس حدیث کی ایک تاویل بھی کی ہے وہ یہ کہ ہو سکتا ہے مراد یہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سر پر خطمی رکھ کر پھر اوپر سے پانی بہاتے ہوں لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ مار خطمی سے بالوں کو دھونے کا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب پہلے اس کو کچھ دیر پانی میں تر رکھا جائے تاکہ پانی میں لعاب پیدا ہو، دراصل اس کا لعاب ہی مطلوب ہوتا ہے۔

باب فیما یفیض بین الرجل والمرأة من الماء

عن عائشہ فیما یفیض بین الرجل والمرأة من الماء حضرت عائشہ اس پانی کے بارے میں جو مرد اور عورت کے مابین اختلاط سے بہتا ہے فرماتی ہیں کہ اگر وہ کپڑے پر لگ جاتا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم چند بار اس پر پانی بہا کر اس کو دھرتے تھے، اس مار کا مصداق اگر مذی ہے تب تو کپڑے کو دھونا بالاتفاق تطہیر کے لئے تھا اور اگر منی ہے تو پھر غسل ثوب حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں تطہیر کے لئے تھا اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں تطہیف کے لئے، کیونکہ منی ان کے یہاں طاہر ہے۔

بَابُ فِي مَوَاقِلَةِ الْحَائِضِ وَجَمَاعَتِهَا

(ج)

یعنی حائضہ کے ساتھ کھانا پینا اور اس کے ساتھ رہن سہن، جماعت سے مراد مسکنت فی البیوت ہے نہ کہ جماع
۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل — قوله ان اليهود کانت اذا حاضت منهن المرأة الخ یعنی یہود کا طرز عمل یہ تھا کہ
عورت کے ساتھ حالت حیض کھانا پینا اٹھنا بیٹھنا سب بند کر دیتے تھے اس کی رہائش گاہ بھی الگ کر دیتے تھے صحابہ کرام نے
اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا اس پر آیت نازل ہوئی یستولونک عن المہیض الخ
قوله اصنعوا کل شی الا النکاح یعنی حالت حیض میں عورت کے ساتھ صرف وطی سے اجتناب ضروری ہے اس کے
علاوہ باقی انواع مباشرت جائز ہیں۔

شرح حدیث میں شرح کی رائے کا اختلاف | قوله افلا تنکحون فی المہیض، اسید بن خفیر اور عباد
ابن بشر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! حائضہ کے بارے میں آپ نے جو حکم فرمایا ہے یہود اس سلسلہ میں چہ میگوئیاں کر رہے اور ناراض ہو رہے ہیں کہ ہر بات
میں ہماری مخالفت کی جاتی ہے اگر آپ کی اجازت ہو تو ہم حالت حیض میں عورتوں کے ساتھ صحبت بھی کر لیا کریں تاکہ ان
یہود بے بہود کی پوری پوری مخالفت ہو جائے۔

جاننا چاہیے کہ مسلم شریف کی روایت میں بجائے افلا تنکحون کے افلا یجمعون وارد ہے اور اس کی شرح
طاعی قاری نے مرقاۃ میں اور شیخ عبدالحق نے لمعات میں جماعت فی البیوت سے کہ ہے اور مطلب یہ لکھا ہے کہ اگر آپ
کی رائے ہو تو ہم عورتوں کے ساتھ حالت حیض میں جماعت یعنی مسکنت (ان کے ساتھ رہن سہن) ترک کر دیں تاکہ فی الجملہ
یہود سے موافقت ہو اور ان کے طعن و تشنیع سے بچ سکیں، حضرت بڈل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ابوداؤد کی اس روایت
سے معلوم ہوا کہ مسلم کی روایت میں جماعت سے جماعت فی البیوت مراد نہیں بلکہ نکاح یعنی وطی مراد ہے، اور صحابی
کی لاد وہ ہے جو شروع میں ہم بیان کر چکے ہیں یہ کہتا ہوں ترمذی شریف کی کتاب التفسیر میں بھی وہی لفظ ہیں جو یہاں
ابوداؤد میں ہیں لیکن اس کے باوجود الکو کب الدری میں اس لفظ کے معنی میں دونوں احتمال لکھے ہیں گویا حضرت گنگوہی کے
نزدیک لفظ نکاح وطی کے معنی میں نص نہیں ہے جس طرح لفظ جماعت عند الشراح معنیں کو مختل ہے اسی طرح لفظ نکاح
میں بھی دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن ظاہر یہ ہے جیسا کہ حضرت سہارنپوری نے تحریر فرمایا کہ فلا تنکحون وطی کے معنی
میں متعین ہے بخلاف لفظ افلا یجمعون کے وہ بیشک معنیں کو مختل ہے، لیکن یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ
ان صحابی کے اصل لفظ کیا تھے اس لئے کہ روایتیں دونوں صحاح کی ہیں اور واقعہ میں تعدد نہیں ہے اب ظاہر ہے کہ

صحابی نے ان دونوں لفظوں میں سے کوئی سا ایک لفظ اپنے کلام میں اختیار کیا ہوگا اب وہ کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔
 قوله فتسمع وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی اس سوال پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور غصہ کی وجہ سے
 متغیر ہو گیا اس لئے کہ مخالفت یہود اگرچہ مطلوب ہے لیکن ایسی مخالفت جو حکم منصوص کے خلاف ہو کب جائز ہو سکتی ہے،
 ان دو صحابیوں کا سوال ظاہر ہے کہ اخلاص پر مبنی تھا لیکن خلاف اصول تھا اس لئے آپ ناراض ہوئے مگر آپ کی ناراضی
 تنبیہ اور صرف ایک وقتی تھی، اسی لئے آگے روایت میں آرہا ہے کہ ان دونوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدیہ لبن میں شریک
 کرنے کے لئے بلایا جس سے حاضرین کو اطمینان ہوا کہ آپ ان سے ناراض نہیں ہیں۔

قوله لم يجد علیہما یہ مؤجدہ اور وجد سے ہے جس کے معنی غضب کے ہیں اور وجد یجد کا مصدر وجود بھی آتا ہے
 جسکے معنی پانے کے ہیں دونوں میں صرف مصدر کا فرق ہے۔

۲۔ حدثنا مدد۔ قوله كنت انتعرت العظم وانا حائض حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں بسا اوقات ہڈی پر سے
 گوشت کو کھاتی جبکہ میں حائض ہوتی اور پھر اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطار کرتی تو آپ خاص اس جگہ سے اس کو نوشن
 فرماتے جس جگہ سے میں کھاتی، اس طرز میں جہاں کمال الفت بین الزوجین کی تعلیم ہے اسی طرح یہود کی مخالفت بھی مقصود
 ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا کہ وہ عورت سے زمانہ حیض میں اظہار نفرت کرتے تھے۔

تترق کے معنی ہڈی پر سے گوشت کھانے کے ہیں اور بعض روایات میں آتا ہے كنت انتعرت العرق عسرق اور
 عرق اس عظم کو کہتے ہیں جس کا گوشت کھالیا گیا ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ عرق وہ عظم ہے جس پر لم باقی ہو اور جس سے لم اتار لیا
 گیا ہو وہ عرقا ہے۔

باب فی الحائض تناول من المسجد

اگر یہ لفظ باب تفاعل سے ہے تو اصل میں تھا تناول، تناول کے معنی لینے کے آتے ہیں اور اگر باب مفاعلت سے ہے
 تو پھر تناول بضم التاء ہوگا جس کے معنی عطار کرنے کے ہیں۔

قوله نادى لى الحمرة من المسجد اس حدیث کی شرح میں دو قول ہیں ایک یہ کہ من المسجد حال واقع ہے رسول اللہ
 سے اور معنی یہ ہیں کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا جبکہ آپ مسجد میں تھے مجھ کو بول دیا
 دید و اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو ہوں گے داخل مسجد اور حمیر ہوگا خارج مسجد اور دوسرا احتمال یہ لکھا ہے کہ
 من المسجد حال واقع ہے الحمرة سے یعنی آپ نے فرمایا کہ خمرہ جو مسجد میں ہے وہ اٹھا کر مجھ کو دید و اس صورت میں
 آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے خارج مسجد اور حمیر مسجد میں، صاحب مجمع البحار لکھتے ہیں کہ من المسجد یا تو متعلق ہے نادى لى

سے یا قال سے، پہلی صورت میں ترجمہ ہوگا یہ یوریا مسجد سے اٹھا کر مجھے دیدو۔ اور دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا کہ آپ نے مسجد سے فرمایا کہ یہ یوریا مجھے اٹھا دو، اور ہر کیفیت دونوں ہی صورتوں میں مائض کا مسجد میں ہاتھ داخل کرنا پایا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مائض مسجد میں ہاتھ بڑھا کر کوئی چیز دوسرے سے لے دے سکتی ہے کیونکہ ممانعت دخول سے ہے نہ کہ ادخال ید سے اور ادخال ید کو عرف میں دخول نہیں سمجھا جاتا ہے مسئلہ اتفاقی ہے کوئی اختلاف نہیں، اور یہ بھی ضروری نہیں کہ مسئلہ میں اگر اختلاف ہو تب ہی اس کو بیان کیا جائے، مختلف فیہ اور متفق علیہ سب ہی طرح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں۔

قوله ان حیضتک لیست فی یدک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طلب مصیر پر حضرت عائشہؓ نے عرض کیا کہ میں تو حالت حیض میں ہوں (مسجد میں ہاتھ کیسے داخل کر سکتی ہوں) اس پر آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ دم حیض تمہارے ہاتھ پر نہیں لگ رہا ہے۔

یہاں پر شرح کا اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حیضہ بکسر الحار ہے یا بفتح الحار، خطابی کی رائے یہ ہے کہ یہ بکسر الحار ہے اس کے معنی ہیں وہ حالت جو حائضہ کو حیض کی وجہ سے عارض ہوتی ہے، جیسے جنابت جو آدمی کو خروج منی سے عارض ہوتی ہے، اور حیضہ بفتح الحار کے معنی دم حیض کے ہیں، خطابی نے ان محدثین پر رد کیا ہے جو اس کو بفتح پڑھتے ہیں اس کے بالمقابل قاضی عیاضؒ نے خطابی کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ درست وہی ہے جو محدثین کہتے ہیں یعنی بفتح اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ دم حیض جس سے مسجد کو بچانا ضروری ہے وہ ہاتھ پر کہاں ہے، امام نوویؒ نے قاضی عیاضؒ کی رائے کو ترجیح دی ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ خطابی جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کی بھی ایک معقول وجہ ہے اور ہمارے حضرت نے بذل میں خطابی ہی کی رائے کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ یہ بات تو حضرت عائشہؓ بھی جانتی تھیں کہ دم حیض ہاتھ کو نہیں لگ رہا ہے وہ ادخال ید فی المسجد سے اس لئے کہیں کہ خروج حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا حلول ہاتھ میں بھی ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا تعلق مجموع بدن سے ہے الگ الگ اعضاء سے نہیں، چنانچہ صرف ہاتھ کو مائض نہیں کہا جاتا، اسی ہذا القیاس جینی شخص کے ید یا کسی اور عضو کو جینی نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کا اطلاق مجموع جسم پر ہوگا۔

باب فی الحائض لا تقضی الصلوۃ

(ج)

مسئلہ اہلسنت کے درمیان اجماعی ہے کہ زمانہ حیض کی نمازوں کی قضاء واجب نہیں بخلاف صوم کے کہ اس کی قضاء واجب ہے

خارج کا اس میں اختلاف ہے وہ وجوب قضاء صلوٰۃ کے قائل ہیں، صحابہ میں سے حضرت سمرہ بن جندب کے بارے میں آتا ہے کہ وہ شروع میں نماز کی قضاء کے قائل تھے اس پر حضرت ام سلمہؓ نے ان پر نیکر فرمائی تب وہ رک گئے جیسا کہ ابوداؤد میں آگے باب فی وقت الغنساء میں یہ روایت آرہی ہے اور دونوں میں فرق کی وجہ مشہور ہے کہ اگر نمازوں کی قضاء واجب ہو تو فرض کمر اور دو گنا ہو جائے گا جس میں حرج ہے اور حرج شریعت میں مدفوع ہے، اور قضاء صوم میں یہ بات لازم نہیں آتی۔

۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل — فقالت احروریۃ انت حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کہ زمانہ حیض کے نمازوں کی قضاء ہے؟ تو اس پر انھوں نے یہ فرمایا۔

لفظ **حَرُورِیہ** اور اس نسبت کی تشریح | حُروریۃ نسبت ہے حرور کی طرف جو کوفہ کے قریب ایک قریہ ہے حضرت عائشہؓ کے خلاف وہاں خوارج کا اجتماع ہوا تھا اس لئے خوارج کو اس قریہ کی طرف منسوب کر کے حرور کی کہا جاتا ہے۔

خوارج کی حضرت عائشہؓ کے ساتھ بغاوت کا قصہ کتب حدیث و تاریخ میں مشہور ہے، پہلے وہ حضرت علیؓ کے ساتھ تھے جنگ صفین کے موقع پر مسند حکیم میں حضرت علیؓ سے ناراض ہو کر علیحدہ ہو گئے تھے، اور مقابلہ کے لئے ہتھیار لے کر تیار ہوئے یہ آٹھ ہزار کا لشکر تھا اس لشکر کا امیر عبداللہ بن الکوی تھا، حضرت علیؓ نے عبداللہ بن عباسؓ کو ان لوگوں کے پاس سمجھانے اور مناظرہ کے لئے بھیجا، عبداللہ بن عباسؓ سے ان کا مناظرہ ہوا اور اس لشکر میں سے دو ہزار نے رجوع کر لیا چھ ہزار باقی رہ گئے، حضرت علیؓ نے مقام نہروان میں ان کا مقابلہ کیا، جنگ نہروان اسی کا نام ہے جس میں حضرت علیؓ کو شاندار فتح ہوئی، اس جنگ اور فتح سے متعلق روایت ابوداؤد شریف میں ابواب شرح السنہ میں موجود ہے۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس سوال کرنے والی کو اس کے سوال پر دفعہ فرقة خوارج کی طرف کیسے منسوب کر دیا جو کہ یقیناً ایک بددین فرقہ ہے، جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کو بظاہر یہ شبہ ہوا کہ سائلہ کو اس حکم شرعی کے ثبوت میں تردد ہے جیسا کہ مسلم کی روایت کے الفاظ سے مستفاد ہوتا ہے، مسلم کی روایت میں اس طرح ہے کہ عورت نے کہا۔ ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلوة اس بنا پر حضرت عائشہؓ نے جواب میں یہ طرز اختیار فرمایا، اور ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا بطور ظرافت اور خوش طبعی کے تھا حقیقت کلام مراد نہیں۔

باب فی ایتان الحائض

یعنی حالت حیض میں وطی کرنا، یہاں پر دو مسئلے ہیں ایک وطی فی حالۃ الحيض کا حکم، ثانی حدیث میں جو کفارہ مذکور ہے اس کی شرعی حیثیت، سوچنا چاہئے کہ وطی فی حالۃ الحيض بالاجماع حرام ہے، نص قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے، البتہ اس

میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس کے مستحل کی تکفیر کیا جاسیگی یا نہیں، قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی تکفیر کی جائے اور بہت سے علماء کے رائے بھی یہی ہے لیکن در مختار میں لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ وطی فی حالتہ الحیض قبح لعینہ نہیں بلکہ لغیرہ ہے۔

دوسرے مسئلے کا جواب یہ ہے کہ جو کفارہ حدیث میں مذکور ہے وہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بطریق استیجاب ہے اور ایسے شخص پر اصل واجب توبہ واستغفار ہے، البتہ امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہے اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ، اسحق بن راہویہ اور سعید بن جبیر کا، پھر جو لوگ وجوب تکفیر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے کہ کفارہ میں کیا واجب ہے؟ حسن بصری اور سعید بن جبیر کے نزدیک عتق رقبہ ہے اور باقی کے نزدیک دینار یا نصف دینار۔

تیر جانتا چلے ہے کہ حدیث میں جو لفظ اؤ وارد ہے کہ دینار دے یا نصف دینار یہ امام احمدؒ کے نزدیک تخیسیر کے لئے ہے (کمافی الروض المریح) اور امام شافعی کے نزدیک تنویل کے لئے ہے لہذا قال ابن رسلان یعنی اگر ابتداء زمان حیض میں وطی کی تب تو ایک دینار کا تصدق کیا جائے اور اگر اخیر زمان حیض میں وطی کی تو نصف دینار، اسی طرح ترمذی میں ابن عباس سے مروی ہے کہ اگر دم احمر ہے تو ایک دینار اور اگر اصفر ہے تو نصف دینار، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ حیض ابتداء مدت میں احمر اور آخر مدت میں اصفر ہو جاتا ہے، اور بظاہر اول و آخر کے حکم میں فرق اس لئے ہے کہ پہلی صورت میں جرم شدید ہے اور دوسری صورت میں محبت کو کسی قدر فصل ہو جانے کی وجہ سے فی الجملہ اس کو معذور سمجھا گیا ہے۔ اسلئے کفارہ میں تخفیف کر دی گئی۔

۱- حدثنا مسدد — قوله قال ابو داؤد وهكنا الرواية الصحيحة اس روایت کو صحاح دوسری روایت کے مقابلے میں فرما رہے ہیں جو اس سے آگے آرہی ہے جس میں صرف نصف دینار مذکور ہے اور اس سے بھی آگے تیسری روایت میں بخمسی دینار آرہا ہے۔

۲- حدثنا محمد بن الصباح البزار — قوله وهذا معضل باب کی اس آخری حدیث کے بارے میں مصنفؒ معضل ہونے کا حکم لگا رہے ہیں، معضل وہ حدیث ہے جس کی سند سے دوراوی مسلسل ساقط ہوں، یہاں پر جو دوراوی ساقط ہیں وہ عبد الحمید کے بعد کے ہیں، وہ دوراوی کون ہیں؟ مصنفؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا، البتہ بیہقی کی روایت جو آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک حضرت عمرؓ ہیں، لیکن جانتا چاہئے کہ ابو داؤد کی اس روایت کو امام بیہقیؒ نے ابن داسر کے نسخہ سے نقل فرمایا ہے، جس کی سند اس طرح ہے عن عبد الحمید بن عبد الرحمن اظنہ عن عمر، اور امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے عبد الحمید اور عمر کے درمیان انقطاع ہے، لہذا یہ روایت نسخہ ابن داسر کے اعتبار سے صرف منقطع ہے، ہمارا نسخہ جو ابو علیؒ کی طرف منسوب ہے اس کے لحاظ سے معضل ہے

تیر بیہقی کی روایت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہاں متن میں امرۃ ان یتصدق میں ضمیر کا مرجع عمرؓ ہیں، آپ نے

حضرت مسٹر کو بجائے دینار یا نصف دینار کے دو فوس دینار تصدق کا جو حکم فرمایا اس کی وجہ بظاہر یہ ہے جیسا کہ پہلی میں اس عورت کے بارے میں ہے اسنہا کانت نکرة الرجل کہ یہ عورت مرد کی خواہش نہ رکھتی تھی اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے اس سے دہلی اس حالت میں یہ سمجھ کر لی کہ یہ ویسے ہی بہانہ کر رہی ہے، قصداً نہیں کی تھی اس لئے کفارہ میں تعقیف کی گئی۔

باب فی الرجل یصیب منها ما دون الجماع

مباشرتِ حائض کے انواع اور ان کے بارے میں ائمہ کا اختلاف

جاننا چاہئے کہ مباشرتِ حائض کی تین قسمیں ہیں ایک بالاجماع حرام، اور ایک بالاجماع جائز اور ایک مختلف فیہ، مباشرت فی الفرج بالاجماع حرام ہے، اور مباشرت فیما فوق السترہ و تحت الركبة باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے البتہ ابن عباسؓ اور عبیدہ سلمانی کے نزدیک یہ بھی ناجائز ہے اور مباشرت بین السترہ والركبة سوی القبل والدمبر مختلف فیہ ہے ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ناجائز اور امام احمد و محمد کے نزدیک جائز۔

قسم ثالث جو مختلف فیہ ہے اس کے بارے میں امام نووی نے لکھا ہے کہ قول اجماع و اشہر جہور شافعیہ کے یہاں تو یہی ہے کہ یہ حرام ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حرام نہیں بلکہ مکروہ تہریہ ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مباشرت کو اپنے نفس پر اعتماد ہے تب تو جائز ہے ورنہ نہیں، امام نوویؒ نے قول جواز ہی کو قول مختار اور سن حیث الدلیل اقوی لکھا ہے اسی طرح ہمارے علماء میں سے علامہ عینیؒ نے بھی اس کو اقوی لکھا ہے، تجوزین یعنی امام احمد و امام محمدؒ کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث مرفوعہ اصحوا کل شیء الا انکاح ہے جو صحیح مسلم اور سنن ابوداؤد وغیرہ کی روایت ہے، مآلین کی دلیل احادیث الباب ہیں، چنانچہ حدیث اول جو حضرت میمونؓ سے مروی ہے اس میں ہے کان یباشی المرأة من نساءہ وہی حائض اذا کان علیہا انزالہا، اور حدیث ثانی جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اس میں ہے یا مرأحدا اذا کان تحتها ثیاب تنزدر شعریضا جعھا اور تجوزین، ان آثار کی روایات کو استصحاب اور تورع پر محمول کرتے ہیں۔

تنبیہ :- جاننا چاہئے کہ حافظ نے فتح الباری میں امام طحاویؒ کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ انھوں نے امام محمدؒ کے قول کو

حضرت شیخ اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا کرتے تھے کہ اس مسئلہ میں بڑے ایک طرف اور جوان ایک طرف ہیں، بڑھوں کے نزدیک ناجائز اور جوانوں کے نزدیک جائز، امام محمدؒ چونکہ امام ابو یوسف سے جوڑے تھے اور حضرت امام احمد ائمہ اربعہ میں زما نسب سے مؤخر ہیں غالباً اس وجہ سے ان دو کو جوان فرمایا۔

ترجیح دی ہے حضرت شیخ حاشیہ ادب میں لکھتے ہیں کہ حافظ کے علاوہ ابن رسلان اور صاحب تعلیق المجد نے بھی امام طحاوی سے اسی قول کی ترجیح نقل کی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں، امام طحاوی نے معانی الآثار میں اپنے شروع کلام میں اسی کو ترجیح دی تھی مگر پھر آگے چل کر اس سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے، ان حضرات کو طحاوی کے شروع کلام سے وہم ہوا اور انھوں نے آخر کلام کو نہیں دیکھا۔

لفظ حدیث پر قاعدہ صرفیہ کی مخالفت کا اشکال اور اس کا جواب

۲- حدیثنا مسلم بن ابراہیم — قوله یا مراحدا اذا كانت جائزاً ان تنزّر لفظ تنزّر کے سلسلہ میں شروع حدیث میں بڑا تفصیلی کلام کیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے اس لفظ پر قواعد صرفیہ کے لحاظ سے اشکال ہے، قاعدہ

کے اعتبار سے ان تا تنزّر ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ اس کا مصدر استنار ہے اور فار افعال کو تار سے بدل کر تار میں ادغام کرنا قاعدہ کے خلاف ہے اور اشکال میں گویا یہی ہوا ہے لیکن اہل صرف نے اس کو شاذ کہا ہے روایات حدیثیہ میں کہیں تو قاعدہ کے مطابق آتا ہے اور کہیں ادغام کے ساتھ خلاف قیاس وارد ہے اب بہت سے شراح نے جن میں ابن ہشام، بخاری اور صاحب قاموس وغیرہ ہیں اس کو خطا اور تحریف کہا ہے، البتہ ابن مالک نے یہ کہا کہ اس کا مدار سماع پر ہے باب افعال کے بعض مصادر میں یہ تغیر ہوا ہے اس کی نظائر موجود ہیں جیسے اشکل اور اشمین کما فی قواء فلیؤذ الذی اشمین لہذا یہ لفظ بھی اسی قبیل سے ہو سکتا ہے، اور اگر اس کو خطا ہی قرار دیا جائے تو اس صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ یہ رواد کا تصرف ہے، حضرت عائشہ کا لفظ نہیں لیکن اگر حضرت عائشہ سے ثابت ہو جائے تو پھر کلام عائشہ بذات خود حجت ہے، لہذا من فصحاء العرب، علامہ کرمانی نے بھی یہی کہا ہے کہ کلام عائشہ حجت ہے، اور حافظ فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے جواز ادغام کو کو فین کا مذہب لکھا ہے اس صورت میں تو پھر کوئی اشکال ہی نہیں ہمارے استاد محرم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ جو بڑے ادیب تھے فرماتے تھے کہ اہل لسان تو اعد صرف و نحو کے پابند نہیں بلکہ خود یہ قواعد فصلتے عرب کے کلام اور استعمالات سے ماخوذ ہیں۔

۳- حدیثنا مسدد — قوله نیت فی الشعار الواحد

ظاہر لفظ حدیث پر ایک اشکال اور اس کی توجیہ

دا ناخا نض فان اصابہ منی شئی غسل مکانہ ولم یعدہ لائم صلی فیہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ایک ہی کپڑے میں رات گزارتے تھے جبکہ میں حائض ہوتی تھی، پھر اگر آپ کو مجھ سے کچھ لگ جاتا یعنی دم حیض تو آپ صرف اسی جگہ کو دھو تے جہاں نجاست لگی ہوتی اس سے آگے تجاوز نہ فرماتے، آگے روایت میں ہے ثم صلی فیہ اس لفظ کا ماقبل سے کچھ ربط معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ ماقبل میں بظاہر بدن کا ذکر ہے کہ اگر اس کو کچھ لگ جاتا تو دھو لیتے، بدن میں نماز پڑھنے کا کیا مطلب؟ اور اس سے اگلا جو جملہ آ رہا ہے وہاں پر بھی یہ لفظ ہے لیکن وہاں درست ہے اس لئے کہ اس میں ثوب کا ذکر ہے کہ اگر آپ کے کپڑے کو کچھ لگ جاتا تو اس کو

دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اس لئے حضرت بذل میں لکھتے ہیں کہ بظاہر یہ لفظ یہاں پر غلط ہے جس کے دو قرینے ہیں ایک یہ کہ ماقبل سے معنوی ربط نہیں، دوسرے یہ کہ امام بیہقی نے بھی اس روایت کو ابن داسک کے نسخہ سے نقل کیا ہے وہاں پر یہ لفظ شرعی فیہ مذکور نہیں میں کہتا ہوں اسی طرح یہ روایت آگے ابوداؤد کی کتاب النکاح میں آرہی ہے وہاں بھی یہ لفظ نہیں ہے ہمارے استاد محترم حضرت مولانا اسعد اللہ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اس کی ایک توجیہ فرمائی ہے وہ یہ کہ حدیث کے دونوں جملوں کا تعلق کپڑے ہی سے قرار دیا جائے بدن سے نہیں اور تکرار سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ جملہ اولیٰ میں شمار نہ کرو ہے اور جملہ ثانیہ میں ثوب، اور ثوب سے مراد غیر شعار ہے، نیز ایک اور توجیہ بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ مراد دونوں جگہ ایک ہی کپڑا ہو لیکن مقصود یہ ہے کہ ایک مرتبہ کپڑے کو دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اس کے بعد پھر دوبارہ اگر اس پر کوئی چیز لگ جائے تو پھر اس کو اسی طرح دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے جیسا کہ یہی مضمون نسائی کی ایک روایت میں بھی ہے جس کو حضرت نے بذل میں نقل فرمایا ہے، لہذا یہ تکرار تعدد واقعہ پر محمول ہے غرضیکہ ان توجیہات کی صورت میں شریعت فیہ دونوں جگہ درست ہو جائیگا قولہ ولم یعدک یہ لغویۃ کے وزن پر ہے عدایعد سے ماخوذ ہے جس کے معنی تہاؤز کرنے کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ صرف اسی جگہ کو دھوتے جہاں کچھ لگا ہو اس سے تہاؤز نہ کرتے یعنی باقی کو نہ دھوتے۔

۴۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ انہا سألنہ عن مضمون حدیث یہ ہے علامۃ بن غراب کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میری چھو بھی نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے ہم میں سے کسی کو حیض آتا ہے اور حال یہ ہے کہ اس کے اور اس کے شوہر کے لئے ایک ہی بستر ہوتا ہے تو کیا حالت حیض میں ایک جگہ لیٹ سکتے ہیں، یعنی مضاجعت مع الحائض کا سوال کیا تو اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں تجھ کو ایک مرتبہ کا واقعہ سناؤں وہ یہ کہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں داخل ہوئے اور معلیٰ یعنی نماز پڑھنے کی جو جگہ تھی اس پر تشریف لے گئے، اور نماز میں مشغول ہو گئے، اور میں اپنے بستر پر لیٹی ہوئی تھی جب تک حضور نماز سے فارغ ہو کر بستر پر تشریف لائے میں سوچتی تھی، آپ کو اس وقت سردی نے ستایا تھا اس لئے آپ نے مجھ سے فرمایا کہ مجھ سے قریب ہو جاؤ میں نے عرض کیا کہ میں حائض ہوں اس پر آپ نے (میرے شک اور تردد کو زائل کرنے کے لئے) یہ فرمایا کہ اپنی فخذین سے کپڑا بھی ہٹا لو، چنانچہ میں نے ہٹا لیا اور آپ اپنا رخسار مبارک اور سینہ میری فخذ پر رکھا اور میں بھی آپ پر کو اچھی طرح جھک گئی، یہاں تک کہ آپ کو گرما ہٹ مل گئی اور آپ سو گئے۔

اس حدیث سے مباشرت مائض کی یہ نوع یعنی مضاجعت ثابت ہو رہی ہے جس کے لئے معنف نے ترجمہ منقذ کیا ہے، گو فی نفسہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اسکی سند میں عبدالرحمن بن زیاد بن النعمان الاقرم بی بی جن کی جرح و تعدیل مختلف فیہ ہے اور اسی طرح عمارہ و ام عمارہ دونوں مجہول ہیں لیکن مضاجعت مع الحائض امامیث صحیحہ سے ثابت نہ ہے بلکہ علماء نے لکھا ہے کہ اگر اتباع کی نیت سے کچھ سے تو ناجور ہوگا، ویسے انواع مباشرت میں اختلاف

علماء شروع باب میں آ ہی چکا۔

حدیث محتاج تاویل ہے

۵۔ حدثناسعید بن عبد الجبار۔۔۔ قوله كنت اذا حضرت نزلت عن المثال

على الحصير الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب مجھے حیض آتا تو میں فراش سے

(جوان کا اور حضور کا مشترک تھا) نیچے حصیر پر اتر آتی تھی، اور جب تک حیض سے طہارت حاصل نہ ہو جاتی ہم آپ کے قریب نہ جلتے۔ یہ حدیث احادیث صحیحہ نیز اس باب کی گذشتہ احادیث کے خلاف ہے، لہذا اس کو یا تو ان احادیث سے سنو خ مانا جائے یا مودل اور تاویل یہ کیجائے کہ یہاں قرب سے مخصوص قرب کی نفی مراد ہے یعنی قربان بالجماع، ویسے اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں ابوالیمان ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ مستور ہیں۔

وہ جو انوارِ مباشرت ہم نے بیان کی تھیں اس میں ایک قول ابن عباس کا گذرا ہے کہ ان کے نزدیک مباشرت مطلقاً ممنوع ہے اس روایت سے ان کی تائید ہو سکتی ہے۔

۶۔ حدثناعثمان بن ابی شیبہ۔۔۔ فزله یا مرنانی فوح حیضنا الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے حیض کے شروع میں جو اس کی شدت اور کثرت کا وقت ہوتا ہے حکم فرماتے کہ اپنی ازار کو درست کر لیں، اس کے بعد آپ ہم سے مباشرت یعنی مضاجعت فرماتے بعض روایات میں بجائے لفظ فوح کے لفظ خود آیا ہے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں، ابتداء زمانہ حیض میں حیض کی کثرت و شدت ہوتی ہے اور پھر جوں جوں دن گذرتے جاتے ہیں اس میں کمی موتی جاتی ہے غالباً حضرت عائشہ اس سے یہ بیان فرمانا چاہتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حائض کے ساتھ مباشرت صرف آخر زمانہ حیض ہی میں نہیں بلکہ اول زمانہ حیض میں بھی فرمایا کرتے تھے۔

قوله وایکرم بصلت ادبه، ارب بکسر الالف اور ارب بفتحین دونوں طرح ہے اس کے معنی حاجت کے ہیں اور بعض نے لکھا ہے کہ ارب کے معنی تو حاجت کے ہیں اور ارب بالکسر کے معنی حاجت اور عضو مخصوص دونوں کے آتے ہیں۔

حضرت عائشہ فرمادہ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے زمانہ حیض میں مضاجعت فرماتے تھے اور تم میں سے کون ایسا ہے جو اپنی حاجت اور خواہش پر اتنا قابو یافتہ ہو جتنا آپ تھے، شرح نے حضرت عائشہ کی بیان مراد میں دو احتمال لکھے ہیں، ایک یہ کہ ان کی غرض یہ ہے کہ دوسرے لوگ اپنے کو حضور پر قیاس نہ کریں ان کو امتیاط کرنی چاہیے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قابو یافتہ ہونے کے باوجود مباشرت حائض فرماتے تھے اور اس سے رکتے نہ تھے تو پھر دوسروں کے لئے کیوں جائز نہ ہوگی بطریق اولیٰ ہوگی۔

بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تَسْتَحَاضُ

(۹۰)

وَمَنْ قَالَ تَدْعُ الصَّلَاةَ فِي عِدَّةِ الْاَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ

استحاضہ کی روایات میں مصنف کا اہتمام اور ان روایات کا تعدد انواع

یہاں سے استحاضہ کے ابواب کی ابتداء ہو رہی ہے، حضرت امام بخاری نے ادلاً حیض سے متعلق چند ابواب و احکام ذکر کئے اس کے بعد استحاضہ کا صرف ایک باب ذکر فرمایا لیکن امام ابو داؤد اور اسی طرح امام مسلم نے ابتداء

استحاضہ کی روایات سے کی ہے اس کے بعد جانا چاہئے کہ استحاضہ کی روایات کو جس کثرت اور اہتمام سے امام ابو داؤد نے بیان کیا ہے ہمارے علم میں اتنا صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہیں بیان کیا گیا، مصنف نے ہر نوع کی روایات کو الگ الگ ذکر کر کے ہر ایک پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے اور ہر ترجمہ کے ذیل میں متعدد روایات اور تعلیقات لائے ہیں۔

استحاضہ کے بارے میں روایات کا اختلاف مختلف اعتبار اور حیثیت سے ہے چنانچہ بعض روایات میں اعتبار تمیز مذکور ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ایام عادت کا اعتبار ہے، نیز بعض میں توحید غسل ہے، اور بعض میں تعدد غسل اور بعض میں جمع بین الصلوٰتین بغسل اور بعض میں غسل لكل صلوٰۃ اور بعض میں ظہر الی ظہر ہے اور بعض میں من ظہر الی ظہر نیز ان روایات میں ایک اشکال اور خلجان کی بات یہ پائی جاتی ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں بعض روایات میں ردالی العادة کا حکم دیا گیا ہے اور بعض میں اعتبار تمیز کا، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ ہمارے حضرت سہارنپوری فرماتے تھے کہ استحاضہ کی روایات مختلفہ میں ہمیشہ (سمجھنے کے اعتبار سے) اشکال و خلجان رہا، یہ سمجھتے تھے کہ ابو داؤد کی شرح لکھنے پر شاید یہ خلجاناٹ رفع ہو جائیں، مگر شرح پر عبور کے بعد بھی الشرح اور تسلی نہیں ہوئی میں کہتا ہوں کہ خاص طور سے اس کتاب میں سر در روایات کے وقت بعض ابواب میں مصنف کی بعض عبارات ایسی ہیں جن کا کل دشوار نظر آتا ہے چنانچہ اسی باب کی آٹھویں حدیث حدیثنا یوسف بن موسیٰ میں ایک مقام خاص طور سے قابل اشکال ہے جب ہم انشاء اللہ تعالیٰ وہاں پہنچیں گے تو معلوم ہو جائے گا۔

استحاضہ کی تعریف اور مستحاضہ کی انواع | استحاضہ کی تعریف کی گئی ہے دھمی دم یخرج من المرأة فی غیر اوقاتھا المعتادة والمعینہ یعنی استحاضہ وہ خون ہے جو فرج مرأۃ سے جاری ہوتا ہے اوقات معینہ کے علاوہ میں رحم کے قریب ایک رگ ہوتی ہے جس کا نام عاذل ہے اس سے یہ خون بہتا ہے

یعنی الوان دم کا اعتبار ایک مخصوص رنگ (اسود و احمر) کے خون کو حیض اور دوسرے (مثلاً اسفر) کو استحاضہ قرار دیا جائے۔

بخلاف حیض کے کہ وہ قمر رحم سے نکلتا ہے استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے جس کے معنی لغت سیلان کے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے حاض الوادی جب اس میں پانی بہنے لگے، اس کو باب استفعال میں لے گئے تاکہ انقلاب اور تغیر پر دلالت کرے جو کہ خاصہ ہے باب استفعال کا جیسے کہا جاتا ہے استجر الطین یہاں بھی حیض میں تغیر واقع ہو کر وہ استحاضہ ہو گیا یا یہ استفعال میں لے جانا اس لئے ہے تاکہ مبالغہ اور کثرت پر دلالت کرے، علما نے لکھا ہے کہ حیض ہمیشہ بصیغہ معروف استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے حاض المرأة اور استحاضہ بصیغہ مجہول استیضت المرأة اس میں نکتہ یہ ہے کہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ دم استحاضہ خلاف عادت اور غیر معروف چیز ہے فکانہ امر مجهول سبب بخلاف حیض کے کہ وہ معروف اور جانی پہچانی چیز ہے سب ہی عورتوں کو آتا ہے۔

استحاضہ کی روایات کو سن حیث الفقه والمسائل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اولاً استحاضہ کے اقسام اور ان میں اقوال ائمہ معلوم کئے جائیں تاکہ پھر اس کی روشنی میں روایات کو سمجھنا اور ان کا انطباق سہل ہو جائے اس لئے کہ حضرات فقہاء کرام احادیث اور الفاظ کے مغز تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اور روایات کا لب لباب نکال لیتے ہیں لہذا ان ہی حضرات کے اقوال اور مذاہب کی رہنمائی میں ان روایات کو اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے پہلے ایک بات سنئے وہ یہ کہ حضرت شیخ نے اوپر میں معنی سے نقل کیا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا حیض واستحاضہ کا مدار صرف تین احادیث پر ہے، حدیث فاطمہ، حدیث ام حبیبہ اور حدیث حمہ، حضرت ام حبیبہ حضرت حمہ، حضرت زینب بنت جحش تینوں آپس میں بہنیں ہیں سب کی سب بنات جحش ہیں گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنات جحش نے استحاضہ کا ٹھیکہ لے رکھا تھا، رضی اللہ عنہن اجمعین۔ استحاضہ کی انواع خفیہ کے یہاں تو تین ہیں، التبتہ، المتعاده، المتعیرہ لیکن مجموعہ مذاہب ائمہ کی حیثیت سے کل انواع پانچ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ رحمہ اللہ نے اوپر المسائل میں یہ جملہ انواع نہایت تہذیب و ترتیب کے ساتھ مع اختلاف ائمہ بیان فرمائی ہیں، اسی کے مطابق میں بھی اسباق میں بیان کیا کرتا ہوں۔

انواع استحاضہ کے بیان سے پہلے ایک بنیادی بات سمجھنے کی ہے وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک العبرة بالعادة اور ایک العبرة بالتیمیز خواہ اس طرح کہہ لیجئے اعتبار الایام اور اعتبار الالوان یعنی عورتوں کی حیض کے بارے میں خاص عادت بھی ہوتی ہے کسی کو سات روز آتا ہے اور کسی کو دس روز اور ایسی عورت کو فقہاء معتادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور بہت سی عورتوں کو حیض کی رنگ کی پہچان ہو جاتی ہے اور وہ رنگ کے ذریعہ پہچان لیتی ہیں کہ یہ حیض ہے یا غیر حیض ایسی عورت کو تمیزہ کہا جاتا ہے، بہت سی احادیث سے حیض کا مدار ایام عادت پر ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات سے الوان دم پر، اسی لئے حضرات فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہو گیا اور حضرات محدثین بھی الگ الگ دونوں کے باب قائم کرتے ہیں برابر میں اس کے موافق روایات ذکر کرتے ہیں، جمہور علماء عادت اور تمیز دونوں ہی کو تسلیم کرتے ہیں، اور اختلاف کے یہاں تمیز باللون کوئی معیاری چیز نہیں اصل چیز ایام عادت ہے، نیز اس میں بھی

اختلاف ہے کہ عادت کا ثبوت کئے مرتبہ سے ہوتا ہے اس کی تفصیل اوپر میں مذکور ہے جو وہاں دیکھی جاسکتی ہے اب اس تمہید کے بعد آپ انواع مستحاضہ عند الامم سمجھئے۔

آول میزہ غیر معادہ یعنی وہ عورت جس کو حیض وغیر حیض کی پہچان ہو اور عادت کچھ نہ ہو ایسی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا۔ ثانی معادہ غیر میزہ یعنی صرف عادت ہے تمیز نہیں، اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہوگا۔ مگر امام مالک اعتبار عادت کے ساتھ تین دن استظهار کے بھی قائل ہیں بشرطیکہ ایام عادت واستظهار کا مجموعہ پندرہ دن سے متجاوز نہ ہو ورنہ استظهار اسی حساب سے ہوگا لہذا اگر کسی عورت کو بارہ روز کی عادت ہو تو تین دن استظهار کے ملا کر پندرہ دن ہو جائیں گے، اور اگر کسی کو تیرہ دن کی عادت ہو تو اس کے لئے استظهار صرف دو دن کا ہوگا، استظهار کے معنی انتظار کے ہیں مراد احتیاط ہے۔ ثالث غیر میزہ معادہ یعنی عادت اور تمیز دونوں ہیں، پس اگر عادت اور تمیز دونوں متفق ہوں فہا ورنہ حنفیہ اور امام احمد کے راجح قول میں عادت کا اعتبار ہوگا اور ایام عادت میں جس رنگ کا بھی خون آئے گا اس کو حیض قرار دیا جائے گا اور ایام گذرنے کے بعد جیسا بھی خون ہوگا اس کو استحاضہ کہا جائے گا اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا یعنی جس خون کو اس کے رنگ کی وجہ سے حیض سمجھتی ہے اس کو حیض قرار دے اور جو اس کی پہچان میں استحاضہ ہو اس کو استحاضہ قرار دے، ایام اور زمان حیض پر مدار نہیں ہوگا۔

رابع غیر معادہ وغیر میزہ یعنی اس کو نہ عادت ہے نہ تمیز، اس نوع رابع کی دو قسمیں ہیں مبتدئہ اور متعیرہ، متعیرہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کو عادت تھی لیکن بھول گئی، مبتدئہ کے بارے میں جمہور کے تین قول ہیں، غالب حیض کا اعتبار ہوگا اقل حیض کا اعتبار ہوگا، اکثریت حیض — غالب حیض کا مطلب یہ ہے کہ اس عورت کے مشابہ خاندان کی جو دوسری عورتیں ہیں ان کو عام طور سے جتنے روز آتا ہے اس کا اعتبار کیا جائے یہ تو مسلک ہوا ائمہ ثلاثہ کا، اور حنفیہ کے نزدیک اکثریت حیض کا اعتبار ہے اور قسم ثانی یعنی متعیرہ کے بارے میں جمہور کے یہاں تفصیل ہے جو ان کی کتابوں میں مذکور ہے، اور حنفیہ کے نزدیک متعیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحرکی کرے پس اگر اس کی تحرکی کسی شئی پر واقع ہو جائے فہا، اور اگر تحرکی میں کوئی رائے متعین نہیں ہوئی بلکہ تردد ہی رہتا ہے فتی تردیدیں حیض و طہر و دخول فی الحیض تنوضاً نکل مصلوۃ ومتی ترددت بین حیض و طہر و دخول فی الطہر تغسل نکل مصلوۃ، یعنی جب عورت کو حیض واستحاضہ میں تردد ہونے کے ساتھ خیال ہو کہ میں

لے حضرت شیخ نے لکھا ہے علامہ زر قانی فرماتے ہیں امم عند المالکیہ والشافعیہ یہ ہے کہ عادت کا ثبوت ایک مرتبہ سے ہو جاتا ہے اور ابن قدامہ نے معنی میں حنا بلہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں ایک مرتبہ سے عادت، بالاتفاق ثابت نہیں ہوتی، اور دو مرتبہ سے ثبوت میں اختلاف ہے اور تین مرتبہ میں بلا اختلاف ثابت ہو جاتی ہے، اور حنفیہ میں سے طرفین کے نزدیک عادت کا ثبوت مرتبہ سے ہوتا ہے اس لئے کہ عادت عود سے مشتق ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔

اس وقت زمانہ حیض میں داخل ہو رہی ہوں تو اس کا حکم و ضرور لکل صلوٰۃ ہے اور جب اس کو حیض واستحاضہ کے درمیان تردد ہونے کے ساتھ یہ خیال ہو کہ اب میں زمانہ طہر میں داخل ہو رہی ہوں اور یہ انقطاع حیض کا وقت ہے تو پھر وہ غسل لکل صلوٰۃ کرے۔

استحاضہ کے اقسام واحکام جو ذکر کئے گئے ہیں اس سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ حنفیہ کے یہاں کسی قسم میں تمیز کا اعتبار نہیں اور جو عورت صرف معتادہ ہے اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہے، اور جو تمیز و معتادہ دونوں ہو اس میں امام احمدؒ ہمارے ساتھ ہیں اور امام شافعیؒ و امام مالکؒ ایک طرف ہیں، گویا حنا بلہ اس مسئلہ میں اقرب الی الحنفیہ ہیں اور امام مالکؒ کے یہاں ایک اور چیز بھی ہے استصحاب، اس کا بھی ان کے یہاں اعتبار ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بعض انواع مستحیرہ میں حنفیہ کے یہاں بھی غسل لکل صلوٰۃ ہے۔

حکم استحاضہ اور اقل مدت حیض و اکثر میں اختلافِئمہ | جانتا چاہئے کہ استحاضہ کا حکم ائمہ اربعہ کے نزدیک

عند انقطاع الحیض یہ الگ بات ہے کہ انقطاع حیض کا پتہ شافعیہ کے یہاں الوان اور ایام دونوں سے ہو سکتا ہے اور ہمارے یہاں صرف ایام سے، اور اس کے بعد پھر پورے ماہ میں غسل نہیں بلکہ وضو ہے امام شافعی کے نزدیک لکل مکتوبہ اور حنفیہ و حنا بلہ کے نزدیک تو وقت کل صلوٰۃ (حضرت شیخؒ اوجز میں لکھتے ہیں بعض شراح کو دہم ہوا انھوں نے اس مسئلہ میں امام احمدؒ کو امام شافعی کے ساتھ کر دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے) اور امام مالکؒ کے نزدیک وضو مطلقاً واجب ہی نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ استحاضہ ان کے نزدیک ناقض نہیں جیسا کہ لواقض کے بیان میں گذر چکا۔

نیز جانتا چاہئے کہ حیض کی اقل مدت و اکثر مدت میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک اقل مدت تین دن تین رات ہے اور اکثر مدت عشرۃ ایام، امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک اقل حیض یوم و لیلة اور اکثر مدت پندرہ یا سترہ دن ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک لا حد لا قلة اور اکثر مدت سترہ یا اٹھارہ دن ہیں، لیکن امام ترمذیؒ نے ائمہ ثلاثہ میںوں کا مسلک ایک ہی لکھا ہے اقلہ یوم و لیلة و اکثرہ خمسۃ عشر یوماً۔

احناف کے نزدیک عدم اعتبار تمیز کا منشا | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ حنفیہ نے الوان دم کو معیار نہیں

ٹھہرایا جس کی متعدد وجوہ ہیں جو مشہور ہیں اور بذل میں بھی مذکور ہیں، اصل وجہ یہ ہے کہ تمیز کے بارے میں جو روایات مرتجح ہیں وہ صحیح نہیں بلکہ مشکوک فیہ ہیں اور جو صحیح ہیں وہ مرتجح نہیں، چنانچہ لون کے بارے میں جو روایت مرتجح ہے وہ اس باب سے اگلے باب میں بروایت عائشہؓ آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں (اذا کان دم الحیضۃ فانہ دم اسود یعرف یہ حدیث ابو داؤد اور نسائی دونوں میں ایک ہی سند سے مروی ہے اور دونوں ہی نے اس پر کلام کیا ہے جو اس جگہ پہنچ کر آئے گا اس کو آپ الفیض السامی میں بھی دیکھ سکتے ہیں، اور یہ جو ہم نے کہا کہ جو روایات صحیح ہیں وہ

مرتج نہیں اس کی تشریح یہ ہے کہ بہت سی روایات صحیحہ کے اندر وارد ہے فاذا اقبلت الحيضة فعدى الصلوة واذا ادبرت فاعتسلى جہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اقبال وادبار کی روایات تمیز پر محمول ہیں اور وہ مطلب ان روایات کا یہ لیتے ہیں کہ جب مخصوص رنگ کا خون آنے لگے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ خاص رنگ کا خون چلا جائے اور دوسرے رنگ کا آنے لگے تو نماز شروع کر دے گویا یہ آنا اور جانا ان کے یہاں لون کے اعتبار سے ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ احادیث اس معنی میں مرتج نہیں کیا یہ آنا اور جانا ایام کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا جبکہ ایام کا ذکر روایات صحیحہ شہیرہ میں موجود ہے لہذا احناف کی رائے یہ ہے کہ ایام کی روایات تو اپنے معنی میں مرتج ہیں ہی اقبال وادبار کی روایات بھی اسی پر محمول ہیں لہذا اقبلت وادبرت کے معنی یہ ہوں گے کہ جب آئے حیض یعنی اس کے ایام اور تاریخیں اور گذر جائیں اس کے ایام و تاریخیں، ہمارے علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اول تو لون کا ثبوت روایت ضعیف ہے دوسرے درایت و عقلاً بھی اس لئے کہ لون میں اختلاف بسا اوقات اختلاف اغذیہ و اختلاف دماغ کی وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ کسی عورت کا مزاج حار اور کسی کا بارد اور کسی کا معتدل ہوتا ہے لہذا ان کو معیار قرار دینا کوئی مضبوط بات نہیں۔

ان ابتدائی مباحث کے جاننے کے بعد آپ سمجھتے کہ مصنف نے استحاضہ کے سلسلہ میں یہ پہلا باب جو قائم کیا ہے یہ عادت اور عبرۃ بالایام پر ہے اور تمیز کے بارے میں ترجمۃ الباب اس کے بعد آ رہا ہے جس کو مصنف نے اقبال حیض وادبار سے تعبیر کیا ہے۔

یہ باب کافی طویل ہے اس میں مصنف نے تقریباً آٹھ ہریشیں اور متعدد تعلیقات ذکر فرمائی ہیں، باب کے شروع میں مصنف نے ام سلمہ کی حدیث متعدد طرق سے بیان کیا ہے، اکثر طرق کا مدار نافع پر ہے اور پھر نافع سے روایت کرنے والے ان کے مختلف تلامذہ ہیں، چنانچہ سب سے پہلی سند میں ان سے روایت کرنے والے مالک ہیں اور دوسری میں لیث اور تیسری میں عبید اللہ اور چوتھی میں قحز بن جبر یہ، اس کے بعد مصنف نے ایک اور طریق ذکر کیا جس میں نافع کے بجائے ایوب مذکور ہیں گویا ایوب نافع کے عدیل ہوئے جس طرح نافع اس حدیث کو سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں اسی طرح ایوب بھی ان سے راوی ہیں، اس حدیث ام سلمہ کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ ایک عورت کو حضور کے زمانہ میں کثرت سے خون آتا تھا اس کے بارے میں میں نے حضور سے مسئلہ دریافت کیا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اس عورت کو چاہئے کہ اپنے حیض کے ایام اور ان کی تاریخوں کو شمار کرے استحاضہ میں مبتلا ہونے سے پہلے جتنے روز اس کو حیض کی عادت تھی اتنے روز اپنے آپ کو حائضہ قرار دے اور نماز چھوڑے رکھے، اور جب وہ ایام گذر جائیں تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، اس مرآۃ کی تعین نافع کے طریق سے کسی روایت میں نہیں ہے البتہ ایوب کے طریق میں بعض رواۃ نے اس مرآۃ کی تعین فاطمہ بنت ابی حیش کے ساتھ کی ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں قال ابو داؤد وسمی المرأة التي كانت استحيضت حماد بن زيد عن (ایوب الخ)۔

فائدہ کا۔ جانتا چاہئے کہ امام ترمذی اور امام بیہقی کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ میسرہ تھیں اور ام سلمہؓ کی اس روایت میں جو بطریق الاول ہے اس عورت کی تعیین فاطمہ بنت ابی حبیش کے ساتھ کی گئی جس کا مطلب یہ ہوا کہ فاطمہ سے تادمہ تھیں اسی لئے ان کو ردالی العادۃ کا حکم دیا گیا اور یہ بات امام بیہقی کی رائے کے خلاف ہے اسی لئے انھوں نے ام سلمہؓ کی اس حدیث کو مرجوح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فاطمہ کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بطریق ہشام بن عروہ عن ابیہ زیادہ صحیح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ میسرہ تھیں، اور ام سلمہؓ نے جس عورت کے بارے میں سوال کیا تھا وہ فاطمہ کے علاوہ کوئی اور ہوں گی اور پھر آگے چل کر لکھتے ہیں کہ اگر حدیث ام سلمہؓ کو فاطمہ کے سلسلہ میں صحیح اور ثابت مان لیا جائے تو پھر یوں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے فاطمہ کی مختلف زمانوں میں دو حالتیں ہوں ایک تمیز کی دوسرے عدم تمیز کی، تمیز کہ زمانہ میں ان کو اس کے مطابق حکم دیا گیا، اور عدم تمیز کے زمانہ میں ردالی العادۃ کا (کذا فی البذل) میں کہتا ہوں امام بیہقی حضرت عائشہؓ کی جس حدیث کو اصح قرار دے رہے ہیں جس سے فاطمہ کا میسرہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ آئندہ باب کی پہلی ہی حدیث ہے اس کو دیکھ لیا جائے گا۔

۶۔ حدیثنا قتیبہ بن سعید۔۔۔ قولہ عن عائشہ انھا قالت ان ام حبیبہ سألت الخ اس سے پہلی روایت جس کو مصنف نے متعدد طرق سے ذکر کیا وہ ام سلمہؓ کی تھی، فاطمہ بنت ابی حبیش کے بارے میں، اور یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے، ام حبیبہ بنت جحش کے بارے میں، جو عبدالرحمن بن عوفؓ کی زوجہ ہیں جیسا کہ صحیح مسلم اور نسائی کی روایت میں مصرح ہے۔

موطأ کی روایت میں ایک ہم اور اس کی تحقیق | اور یہ جو ابو داؤد و مسلم وغیرہ کی روایت میں ہے یہی صحیح ہے بخلاف موطأ امام مالک کے کہ اس میں اس روایت میں بجائے ام حبیبہ کے زینب بنت جحش مذکور ہے وہ صحیح نہیں دوسرہ تمام کتب کی روایات کے خلاف ہے، نیز تحت عبدالرحمن ابن عوف جو خود موطأ کی روایت میں بھی موجود ہے وہ زینب پر صادق نہیں آتا بلکہ وہ ام حبیبہ ہی ہیں چنانچہ شرح موطأ نے موطأ کی اس روایت کو دہم قرار دیا ہے اور یہاں ایک لطیفہ کی بات یہ ہے کہ بعض شراح موطأ نے موطأ کی روایت کو دہم سے بچانے کے لئے یہ تاویل کی کہ جملہ بنات جحش کو زینب کہا جاتا ہے تو گویا ان کا مطلب یہ ہوا کہ موطأ کی روایت میں زینب بنت جحش کا مصداق ام حبیبہ ہی ہے۔

نیز واضح رہے کہ زینب بنت جحش تو ام المؤمنین ہیں، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آنے سے پہلے زینب بنت حارثہ

لے آپ کو یاد ہو گا کہ ہم نے شروع میں تمہیدی مضمون میں بیان کیا تھا کہ استحضار کی بعض روایات میں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں دو مختلف روایتیں آجاتی ہیں کسی میں ردالی العادۃ کا حکم ہوتا ہے اور کسی میں تمیز کا یہ اسی کی ایک مثال ہوئی۔

کے نکاح میں تھیں جیسا کہ مشہور ہے، اور وہ ام حبیبہ جو ام المومنین ہیں وہ بنت محش نہیں بلکہ بنت ابی سفیان ہیں، قولہ قالت عائشہ فرأیت من کنتھا ملان دما یعنی ام حبیبہ بڑے برتن میں پانی بھر کر علاجا اس میں بیٹھا کرتی تھیں چونکہ مستحاضہ تھیں اس لئے خون کی رنگت کی وجہ سے وہ برتن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ خون میں لبریز ہے، آگے اس روایت میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا یعنی صرف ایام عادت میں اپنے آپ کو حائضہ سمجھیں اس کے بعد ظاہرہ، اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بالکل ظاہر ہے کیونکہ ترجمۃ الباب بھی عبرۃ بالایام ہی کے بارے میں ہے۔

قال ابو داؤد ورواہ قتیبہ بن اضعاف حدیث جعفر بن ربیعۃ فی انہا قالہ۔ اس جملہ کے صحیح معنی یہ ہیں کہ مصنف فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو میرے استاد قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کے سلسلہ اور اس کے اثنار میں ذکر کیا اخیر میں گو، اضعاف اور تضاعیف کا استعمال اثنار اور درمیان کے معنی میں آتا ہے، مصنف دراصل یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ اوپر سند میں جو جعفر مذکور ہیں ان سے مراد جعفر بن ربیعہ ہیں اور قرینہ اس کا یہ بیان کیا کہ میرے استاد قتیبہ نے اس حدیث کو جعفر بن ربیعہ کی احادیث کے اثنار میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ جعفر جعفر بن ربیعہ ہیں ایک ہی نام کے بہت سے راوی ہوتے ہیں، نسب سے تعین ہو جاتی ہے۔

دوسرے معنی اس کے جو غلط ہیں وہ یہ کہ بعض شراح نے یہ سمجھا کہ یقیناً تبیین سے ماضی کا صیغہ ہے اور اس کے بعد جو لفظ اضعاف ہے اس کو انھوں نے باب افعال کا مصدر بمعنی تضعیف قرار دیا اور حاصن معنی یہ بیان کئے کہ مصنف کہتے ہیں میرے استاد قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کا ضعیف ہونا بیان کیا، غلط فہمی کی وجہ یہ ہوئی کہ لفظ اضعاف ان بعض شراح کی سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا ہے؟ حالانکہ اضعاف بفتح الالف اور تضاعیف دونوں کا استعمال مصنفین کے یہاں رائج ہے جس کو وہ اثنار اور درمیان کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

۸ - حدثنا ابو یوسف بن موسیٰ - قولہ حدیثی فاطمہ بنت ابی جیش انہا اموت اسماء العروہ کہتے ہیں کہ مجھ سے فاطمہ نے بیان کیا کہ انھوں نے حضرت اسماءؓ سے عرض کیا کہ میرے لئے حضور سے مسئلہ دریافت کریں، آگے شک راوی ہے وہ یہ کہ عروہ کہتے ہیں کہ یا اسماءؓ نے مجھ سے بیان کیا کہ ان سے فاطمہ نے کہا تھا کہ حضور سے میرے لئے مسئلہ دریافت کرو، جاننا چاہئے کہ اس حدیث کے راوی نہ ہری ہیں اور ان کی یہ روایت فاطمہ کے قصہ میں ہے اور آگے چل کر اس میں یہی مضمون ہے کہ حضور نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا۔

مصنف کی غرض اور اس مقام کی صحیح تحقیق | قال ابو داؤد ورواہ قتادہ عن عروۃ الخ زواہ کی ضمیر منصوب کا مرجع یہاں عبارت میں وراۃ تو کہیں مذکور نہیں ہے پس یہ کہا جائے گا کہ یہ ضمیر راجع ہے مایدل علی الترجہ کی طرف، دراصل ہر مصنف ہر باب کے تحت میں وہی حدیث لاتا ہے

جو ترجمہ الباب پر دال ہو۔ لہذا یہاں اس ضمیر کا مرجع وہ حدیث مستحاضہ ہوگی جو ترجمہ الباب یعنی ایام عادت پر دلالت کرے اس تعلیق میں مصنف نے قتادہ کی روایت کو ذکر کیا ہے جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے، دراصل یہ قتادہ مقابل ہیں زہری کے زہری کی ایک روایت تو اوپر آچکی ہے جو فاطمہ کے سلسلہ میں تھی، زہری کی ایک دوسری بھی روایت ہے جو ان ہی ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس میں بھی ایام عادت مذکور ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے تو اب زہری کی دو روایتیں ہوئیں ایک وہ جو اوپر گزری فاطمہ کے قصے میں دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں وارد ہے قتادہ کی طرح۔

قال ابو داؤد وزاد ابن عیینہ فی حدیث الزہری عن عمرۃ عن عائشة قالت ان ام حبیبۃ کانت تستخاضہ فی ہذا مکان مشکل اور من خزال الاقدام ہے، غور سے سنئے! اولایہ سمجھ لیجئے کہ قتادہ اور زہری دونوں ایک طبقہ کے ہیں ان دونوں کی روایت کا تقابل ہو رہا ہے مصنف کی رائے یہ ہے کہ قتادہ کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو ابھی اوپر گزری، اس میں تو ذکر ایام صحیح ہے اور زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح نہیں، لیکن زہری کے شاگردوں میں سے ابن عیینہ نے یہ غلطی کی کہ انھوں نے زہری سے ام حبیبہ کے سلسلہ میں ایام عادت کو ذکر کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں چنانچہ ابن عیینہ کے علاوہ زہری کے جو دوسرے تلامذہ ہیں ان میں سے کسی نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر نہیں کیا۔ جانتا چاہئے کہ زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے بارے میں ہے اس میں مصنف کے نزدیک زہری کے دو شاگردوں سے غلطی ہوئی، ایک ابن عیینہ سے جس کو مصنف نے یہاں ذکر کر دیا ہے۔

اور دوسرے او زاعمی سے جس کو مصنف آئندہ باب میں ذکر کریں گے۔ چنانچہ مصنف اس باب میں فرماتے ہیں قال ابو داؤد زاد الاوزاعی فی هذا الحدیث عن الزہری عن عروۃ وعمرۃ عن عائشة قالت استحضت ام حبیبۃ بنت جحش فامرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقبلت الحیضۃ فمدعی الصلوۃ فاذا ادبرت فاغتسلی وصلى مصنف کے بیان کے مطابق او زاعمی نے یہ غلطی کی کہ اس روایت میں اقبال و ادبار کو ذکر کر دیا، اور یہ پہلے آ ہی چکا کہ اقبال و ادبار محدثین کے یہاں تمیز پر محمول ہے تو اب زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں دو غلطیاں ہوئیں ایک ابن عیینہ کی طرف سے کہ انھوں نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر کر دیا، دوسری غلطی او زاعمی سے کہ انھوں نے اس روایت میں اقبال و ادبار

لہ غرض المصنف ان الروایۃ الصحیحۃ من روایات الزہری الی فی قصۃ ام حبیبۃ لیس فیہا ذکر الایام ومن ذکر ہا فیہ فقد وہم، نعم ذکر الایام فی حدیث الزہری الذی ہو فی قصۃ فاطمہ صحیح کما تقدم فی روایۃ سہیل عن الزہری، والصحیح من روایۃ الزہری فی قصۃ ام حبیبہ ماسا فی عند المصنف فی الباب الآتی۔

و اما روایۃ قتادہ (مقابل الزہری) فی قصۃ ام حبیبہ فقد وقع فیہا ذکر الایام فلیس الغرض لفی ذکر الایام فی قصۃ ام حبیبہ رأ سائل فی روایۃ الزہری فی قصۃہا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم، علی ہذا الغرض لا یرد شی من الایراد المذکور فی البذل وغیرہ من الشرح، فکلام المصنف مضبوط محفوظ من الوم او الخطا ان شاء اللہ تعالیٰ

کو ذکر کیا گویا ابن عیینہ کی بیان کردہ روایت کے مطابق ام حبیبہ معقودہ ہوئیں جن کو عبرۃ بالایام کا حکم دیا گیا، اور اوزاعی کی روایت کے مطابق علی اصلاّح المحمّدین ان کو معجزہ قرار دیا گیا۔

الصحيح من رواية الزهري في قصة ام حبيبہ عند المصنف | اب سوال یہ ہے کہ پھر اس روایت میں صحیح عند المصنف کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک اس

روایت میں صرف اتنا ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام حبیبہ کے بارے میں فرمایا ان هذه ليست بالحيضة ولكن هذا عرق ناغتسى وصلى، نہ اس میں ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال وادبار جیسا کہ اگلے باب میں حدیثنا ابن ابی عقیل والی روایت میں آرہا ہے وہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک صحیح کیا ہے اس مقام کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے اس کی تشریح جس طرح میں نے کی۔ یہ اس طرح مجھے کہیں اور نہیں ملی ہے۔

نیز جانتا چاہئے کہ صحیح مسلم میں بھی ام حبیبہ سے متعلق یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض میں تو صرف اتنے ہی الفاظ مذکور ہیں جو ابھی ہم نے بیان کئے، اور بعض طرق میں امکنی قدر ما کانت تحبسک حیضتک بھی وارد ہے قال ابرد او هذا وهو من ابن عیینہ ليس هذا في حديث الحفاظ عن الزهري اس وہم کی تشریح ہمارے یہاں اوپر آچکی ہے۔

قولہ الاما ذکر سہیل بن ابی صالح مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت میں صحیح وہ ہے جس کو سہیل بن ابی صالح نے ذکر کیا، سہیل بن ابی صالح کی روایت وہی ہے جو اوپر متن میں مذکور ہے، شراح کو جن میں حضرت اقدس سہارنپوری اور صاحب منہل بھی ہیں یہاں پر یہ اشکال ہو رہا ہے کہ سہیل بن ابی صالح کی روایت تو فاطمہ بنت ابی عیسیٰ کے قصہ میں ہے، اور گفتگو یہاں اس روایت کے بارے میں ہو رہی ہے جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے تو پھر اسکا حوالہ دینا کیسے صحیح ہے، اور دوسرا اشکال شراح کو یہاں مصنف کے کلام پر یہ ہو رہا ہے کہ ابن عیینہ نے جو زیادتی ذکر کی ہے اس کا مضمون اور سہیل بن ابی صالح کی روایت کا مضمون دونوں ایک ہی ہیں، دونوں میں عادت اور ایام کا ذکر ہے پھر ایک کو صحیح قرار دینا اور ایک کو وہم، اس کا کیا مطلب؟ ہم نے مصنف کے کلام کی جو تشریح کی ہے اس کو سمجھنے کے بعد ان میں سے کوئی سا بھی اشکال وارد

لے حضرت نے تو بذل میں اشکال فرما کر چھوڑ دیا لیکن صاحب منہل نے اس کے جواب کی کوشش کی ہے انہوں نے لکھا کہ اگرچہ دونوں کے لفظوں کا مفہوم ایک ہی ہے لیکن بہر حال لفظوں میں فرق ہے اور حضرات محدثین لفظوں کے فرق کو بھی بڑے اہتمام سے بیان کرتے ہیں لیکن میں کہتا ہوں یہ بات گویا صحیح ہے کہ حضرات محدثین لفظی فرق کو بھی بیان کرتے ہیں مگر محض لفظی فرق کو وہم سے تعبیر نہیں کرتے، نیز مصنف نے یہاں پر کہا ہے زاد ابن عیینہ جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں نے مضمون حدیث میں اضافہ کیا ہے، ہمارے خیال میں یہاں شراح فرض مصنف ہی کو نہیں سمجھے، ذکر حرف الاول للاخو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

نہیں ہوتا، مصنف یہی تو کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت جوام حبیبہ کے بارے میں ہے ایں ذکر ایام غلط ہے، ہاں زہری کی وہ روایت جس کو ہسیل بن ابی صالح نے ذکر کیا ہے جو فاطمہ کے قصہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح ہے، مصنف کی بات بالکل واضح ہے، بحمد اللہ اس میں کوئی تردد کی بات نہیں، صاحب ہنبل نے اس اشکال ثانی کا جو جواب دیا ہے اور مصنف کی جو غرض بیان کی ہے احقر کو اس سے اتفاق نہیں۔

نیز حضرت نے بذل میں مصنف کے کلام پر ایک اور اشکال فرمایا ہے، وہ یہ کہ مصنف "حصہ کے ساتھ فرما رہے ہیں کہ اس زیادتی کو صرف ابن عیینہ نے ذکر کیا، مصنف کا یہ دعویٰ تفرّد صحیح نہیں بلکہ اس زیادتی کو اوزاعی نے بھی ذکر کیا ہے جس کو خود مصنف نے بھی آگے چل کر بیان کیا ہے لیکن ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ان دونوں زیادتیوں میں فرق ہے اور اس فسرق بین المعینین کا اعتراف خود حضرت نے بھی آگے چل کر جہاں یہ مضمون آ رہا ہے فرمایا ہے لہذا کوئی غلجان کی بات نہیں رہی قولہ وقد روى الحميدى هذا الحديث عن ابن عيينة لعريذ كوفيه تدعى الصاروة ايام اقرارها مصنف کے نزدیک چونکہ ابن عیینہ کی روایت وہم ہے اس سے اس وہم ہونے کی تائید فرما رہے ہیں وہ اس طور پر کہ خود ابن عیینہ کا حال یہ ہے کہ کبھی وہ اس زیادتی کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی نہیں، چنانچہ حمیدی کی روایت جو ابن عیینہ سے ہے اس میں یہ زیادتی نہیں پائی جاتی۔

قولہ وروى قسیر بن عمرو الخ۔ وقال عبد الرحمن بن القاسم الخ۔ وروى ابو بشر شعيب بن ابی وحشية وروى شريك عن ابی اليقظان عن النبي صلى الله عليه وسلم ان المستحاضة تدعى الصلوة ايام اقرارها الخ وروى العلاء بن المسيب الخ یہ پانچ تعلیقات ہیں اور سب میں مستحاضہ کے لئے ایام عادت کے اعتبار کا حکم دیا گیا ہے ان سب کو ذکر کرنے سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ مصنف کے ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینے سے کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ

اے آپ کو یاد ہو گا کہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث ام سلمہ کے ذیل میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ امام بیہقی کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ بنت ابی میسب میرہ ہیں نہ کہ معقارہ (البتہ ام حبیبہ معقارہ ہیں) اسی لئے جس حدیث سے فاطمہ کا معقارہ ہونا معلوم ہوتا ہے، امام بیہقی "یا تو اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں یا تاویل کرتے ہیں چنانچہ ہسیل بن ابی صالح کی روایت جس کا امام ابو داؤد نے حوالہ دیا ہے اور درست کہل ہے، اس سے چونکہ فاطمہ کا معقارہ ہونا ظاہر ہوتا ہے اس لئے امام بیہقی نے اس کو بھی وہم قرار دیا ہے لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ جو تحقیق بیہقی کی ہو وہی مصنف کی بھی ہو، ۱۲۔

لے مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حمیدی کی روایت ابن عیینہ سے ام حبیبہ بنت جحش کے قصہ میں ہے لیکن سنن بیہقی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے مگر بذل میں ہے کہ حمیدی کی روایت فاطمہ بنت ابی جحش کے قصہ میں ہے لیکن مصنف علامہ بجائے خود امام اور حجت ہیں اس لئے ہو سکتا ہے حمیدی کی روایت ام حبیبہ کے سلسلہ میں بھی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف مستحاضہ کے لئے ایام عادت کا اعتبار کرنے کے قائل نہیں ہیں اس لئے کہ یہ حکم فی نفسہ متعدد روایات سے ثابت ہے اور ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینا ایک مخصوص روایت کے اعتبار سے ہے۔
قولہ وروی سعید بن جبیر الخ یہاں سے مصنف نے متعدد صحابہ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہؓ رضہ اور بہت سے تابعین حسن بصریؒ، سعید بن السیبؒ، عطارؒ، مکحولؒ، ابراہیم نخعیؒ، سالم اور قاسم کے متعلق نقل کیا ہے کہ یہ سب حضرات بھی عبرۃ بالایام کے قائل ہیں۔

کیا امہات المؤمنین میں سے کوئی مستحاضہ تھیں؟ مصنف نے اوپر جو تعلیقات بیان کی ہیں ان میں ایک روایت میں آیا ہے ان سودۃ استعجیضت یہ سودہ بنت زمعہ ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں اس روایت سے معلوم ہوا کہ بعض ازواجِ مطہرات مستحاضہ ہوتی ہیں، اور یہی صحیح ہے لیکن ابن الجوزیؒ نے امہات المؤمنین کے استحاضہ کے ثبوت کا انکار کیا ہے، حضرت شیخؒ اور جزیں لکھتے ہیں کہ ابن الجوزیؒ نے جوازِ زوجہ مطہرات کے استحاضہ کی مطلقاً نفی کی ہے یہ ان کی روایاتِ صحیحہ سے غفلت ہے، جس کی حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے تصریح کی ہے، آپ کی ازواج میں سے زینب بنت جحش کا مستحاضہ ہونا بھی بعض روایات میں آتا ہے، خود مصنف نے بھی اگلے باب میں بروایت عائشہؓ اس کو ذکر کیا ہے، لیکن حضرت زینب کے استحاضہ دالی روایت کا ثبوت محدثین کے یہاں متنازع فیہ ہے، بعض محدثین اس کو ثابت مانتے ہیں اور بعض نہیں، دراصل زینب بنت جحش کے استحاضہ کی روایت مؤطا مالک میں بھی ہے، اور حضرت شیخؒ نے اد جزیں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے ابن العربیؒ علامہ سیوطیؒ اور ابن رسلان شارح ابوداؤد اس روایت کے ثبوت کے منکر ہیں اور حافظ ابن عبد البر اس کے ثبوت کے قائل ہیں، حافظ ابن حجرؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ کی روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ام حبیبہ بنت جحش تو مستقل مرض استحاضہ میں مبتلا تھیں اور ان کی بہن زینب بنت جحش ام المؤمنین کو کبھی کبھی آتا تھا فائدہ دے۔ جانتا چاہئے کہ بناتِ جحش میں سے تین کا استحاضہ کی روایاتِ حدیثیہ میں ذکر آتا ہے، ام حبیبہ، جمنہ، زینب علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں بعض علماء کی رائے ہے بناتِ جحش کلہنِ مستحاضہ، اور بعض کہتے ہیں زینب کے علاوہ باقی دو کا مستحاضہ ہونا ثابت ہے اور ایک قول یہ ہے کہ صرف ام حبیبہ کا مستحاضہ ہونا ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ ام حبیبہ کا مستحاضہ ہونا متفق علیہ ہے، چنانچہ آگے روایت میں آ رہا ہے انہا استعجیضت سبع سنین۔

باب من قال اذا قبلت الحيضة قدع الصلوة

یہاں پر اختلاف نسخ ہے، بذل الجہود کے نسخہ میں یہ ترجمہ یہاں نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں کے بعد آ رہا ہے، اس

باب کی شروع کی دو حدیثیں حدیثنا احمد بن یونس المز اور حدیثنا القعنبنی المز ترجمہ سابقہ کے تحت میں ہیں لیکن یہ نسخہ جس کو ہم نے اختیار کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے، بذل کے نسخہ کے اعتبار سے اشکال ہو جائے گا اس لئے کہ ان دونوں حدیثوں میں ایام کا ذکر نہیں ہے بلکہ اقبال وادبار مذکور ہے اس کے بعد سمجھئے!

اب تو آپ اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں کہ عادت اور تمیز دو مختلف چیزیں ہیں ترجمہ سابقہ عادت سے متعلق تھا اور یہ ترجمہ تمیز سے متعلق ہے، کیونکہ حضرات محدثین اقبال وادبار والی روایات کو تمیز یعنی معرفت لون پر محمول کرتے ہیں، لیکن یہاں یہ کہنا پڑے گا کہ مصنف کی مراد اس ترجمہ ثانی سے صرف تمیز نہیں بلکہ مطلق حیض کا آنا مراد ہے خواہ وہ ایام عادت کے اعتبار سے ہو یا الوان کے اعتبار سے اس لئے کہ مصنف نے اس باب میں دونوں طرح روایات ذکر فرمائی ہیں، لہذا ترجمہ کو عام رکھنا ہی مناسب ہوگا۔

۱- حدیثنا احمد بن یونس - قوله هشام بن عروة عن عروة عن عائشة قالت ان فاطمة بنت ابی حنیس المز حضرت عائشہ کی یہ حدیث فاطمہ کے قصہ میں اسی طریق سے بخاری اور مسلم میں بھی ہے جس میں اقبال وادبار مذکور ہے جو محدثین کے یہاں تمیز پر محمول ہوتا ہے، لہذا اس متفق علیہ روایت سے معلوم ہوا کہ فاطمہ ممیزہ تھیں، فاطمہ کے بارے میں یہی رائے امام بیہقی وترمذی کی بھی ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں پہلے بھی آچکا ہے۔

۲- حدیثنا القعنبنی - قوله فاذا ذهب قدسها المز اس حدیث میں یہ ہے کہ جب اقبال حیض ہو تو عورت نماز ترک کر دے اور جب اس کی مقدار گزر جائے تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، ایک بات سمجھئے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اقبال کی روایات محدثین لون دم پر محمول کرتے ہیں اور حنفیہ ایام عادت پر، اس حدیث میں ذکر اقبال کے بعد فرمایا جا رہا ہے فاذا ذهب قدسها یہ قرینہ ہے اس بات کا کہ اقبال حیض باعتبار ایام عادت کے مراد ہے نہ کہ باعتبار الوان کے اس لئے کہ لون مقدار کے قبیل سے نہیں بلکہ کیف کے قبیل سے ہے، سبحان اللہ کیا خوب رہا، افادہ الشیخ فی الادب جز۔

۳- حدیثنا ابن ابی عقیل ومحمد بن سلمة المصیانی، زہری کی وہ روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو عند المصنف صحیح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں اس سے پہلے آچکا وہ یہ حدیث ہے جس کو مصنف یہاں ذکر کر رہے ہیں اس کے الفاظ آپ خود دیکھ لیجئے وہ صرف یہ ہیں ان هذه ليست بالحیضة ولكن هذا عرف فاعطسے وصلی اس میں نہ ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال وادبار خوب سمجھ لیجئے۔

ابن ابی عقیل راوی کی تحقیق | اس کے بعد آپ سند کے بارے میں سنئے! وہ یہ کہ اس حدیث کی سند میں ابن ابی عقیل مذکور ہیں جن کے بارے میں حضرت نے بذل میں یہاں پر لکھا

ہے لہذا اجد ذکرہ فی شی من کتب الرجال اس کے بعد یہ راوی باب غسل الجمعة میں بھی ایک حدیث کی سند میں آئے ہیں، وہاں پہنچ کر حضرت نے اس راوی کا نام تہذیب التہذیب سے احمد بن ابی عقیل المصری نقل فرمایا ہے اور یہی

صاحب منہل نے بھی لکھا ہے لیکن حضرت شیخ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ ابن رسلان شارح ابوداؤد نے ان کا نام عبدالغنی ابن رفاع لکھا ہے اور لکھا ہے روی عنہ الطحاوی میں اہتاہوں کہ ابن رسلان نے جو تعین کی ہے وہ بھی مختل ہے اس لئے کہ عبدالغنی بھی امام ابوداؤد کے اساتذہ میں ہیں اور ان کو بھی ابن ابی عقیل کہا جاتا ہے، چنانچہ حافظ نے تقریب میں عبدالغنی بن رفاع کے نام پر ابوداؤد کا مرفوز لایا ہے، اور اس کتاب میں کتاب النحدود کے باب الرجم میں عبدالغنی بن رفاع سے ایک روایت آرہی ہے جو دیکھنا چاہیے دیکھ لے۔

قال ابو داؤد زاد الاوزاعی فی هذا الحدیث انہ اس پر کلام ہمارے یہاں قریب میں خامی تفصیل سے گذر چکا، قال ابوداؤد و انما هذا لفظ حدیث هشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ یعنی اقبال دادبار کی زیادتی زہری کی اس حدیث میں صحیح نہیں جوام حبید کے سلسلہ میں ہے، ہاں! یہ زیادتی ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی حدیث میں صحیح ہے جو کہ فاطمہ بنت ابی حبیش کے قصہ میں ہے، اور یہ حدیث عائشہ فی قصۃ فاطمہ اسی باب کی پہلی حدیث ہے جس کی ابتدا وحدثننا احمد بن یونس سے ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابوداؤد وزاد ابن عیینہ فیہ ایضا کا مطلب یہ ہے کہ جن طرح اوزاعی نے اس حدیث میں دہرا ایک زیادتی ذکر کر دی اسی طرح ابن عیینہ نے بھی، جیسا کہ پوری تفصیل کے ساتھ گذشتہ باب میں گذر چکا۔

قوله وحدثن محمد بن عمرو عن الزہری فیہ شیخ یقرب من الذی زاد الاوزاعی فی حدیثہ محمد بن عمرو کی حدیث وہی ہے جو اس کے بعد متضلاً آرہی ہے، مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ اوزاعی نے جو زیادتی ام حبیبہ کے قصہ میں ذکر کی اس کے ہم معنی محمد بن عمرو کی حدیث میں مذکور ہے، محمد بن عمرو کی حدیث میں یہ ہے اذا کان دم الحیض فان دم اسود یعرف، یہ اوزاعی کی زیادتی کے قریب المعنی اس لئے ہے کہ اوزاعی نے اقبال دادبار کو ذکر کیا اور محمد بن عمرو کے نزدیک اقبال دادبار تمیز اور لون پر محمول ہے اور اس محمد بن عمرو کی روایت میں لون کا ذکر صراحتاً ہے۔

۵۔ قال ابوداؤد قال ابن المشی ثنابہ ابن ابی عدی من کتابہ ہکذا ثنابہ بعد حفظہ او پر سند میں ابن المشی کہ استاذ ابی عدی ہیں، ابن المشی یہ کہہ رہے ہیں کہ میرے استاذ ابن ابی عدی نے مجھ کو یہ حدیث جب اپنی کتاب سے سنائی تو اسی سند کے ساتھ سنائی جو اوپر مذکور ہے لیکن پھر اس کے کچھ روز بعد انہوں نے جب مجھ کو یہ حدیث اپنے حفظ سے سنائی تو سند میں فرق کر دیا، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں عسرة ابن الزبیر روایت کر رہے ہیں فاطمہ سے اور دوسری میں عائشہ سے، یہ کلام بعینہ اسی طرح نسائی شریف کی روایت میں بھی ہے۔

الکلام علی قولہ فانہ دم اسود یعرف | جانتا چاہئے کہ یہ وہی حدیث ہے جو اعتبار لون کے بارے میں صریح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا، اس کی سند

جس سے وہ چلاتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوا کہ خون کی کثرت شیطان کے ایڑ مارنے کی وجہ سے ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایڑ مارنے سے مراد وسوسہ ڈالنا ہے کہ وہ مستحاضہ کو شک میں مبتلا کر کے پریشان کر دیتا اور اس کے ذہن میں یہ بات ڈال دیتا ہے کہ وہ حائضہ ہے نماز کے قابل نہ رہی حالانکہ استحاضہ صوم و صلوٰۃ سے مانع نہیں۔

قوله فتحيضي ستة ايام (و سبعة ايام) یعنی اپنے آپ کو حائضہ قرار دے مہینہ میں چھ یا سات دن، دراصل یہ مقدار تھیں جو اپنی عادت کو بھول گئی تھیں کہ چھ دن ہے یا سات دن، گویا یہ ستھرہ ہوئیں لہذا آپ نے انکو تحرری کا حکم فرمایا کہ جس عدد پر تحرری واقع ہو جائے اس کو اختیار کر لے، اور خطابیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ مبتدئہ تھیں اور مبتدئہ کا حکم یہ ہے کہ وہ غالب حیض کا اعتبار کریں گی اور وہ چھ یا سات ہی ہے اسلئے آپ نے چھ یا سات دن کا حکم فرمایا (قال ابن رسلان) حضرت شیخؒ ہاشم بذل میں لکھتے ہیں کہ بیہقی کی رائے بھی وہی ہے جو خطابی کی ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اوشک راوی ہے۔

قوله في علم الله، یعنی میں تجھ سے حکم شرعی بتاتا ہوں، اب آگے تو جانے اور تیرا خدا کہ تو اس پر صحیح طور پر عمل پیرا ہوتی ہے یا نہیں یا علم اللہ بمعنی حکم اللہ یعنی جو بات میں تجھے بتا رہا ہوں استحاضہ کے سلسلے میں سودہ اللہ ہی کا حکم ہے یعنی حکم شرعی ہے (كذا في النون عن ابن رسلان) بندہ کی رائے یہ ہے کہ ماقبل میں جو چھ یا سات دن کی تحرری کا حکم دیا گیا تھا یہ اسی سے متعلق ہے، اور علم اللہ کنایہ ہے "ما هو الصواب الموافق للواقع" سے اسلئے کہ جو بات اللہ تعالیٰ کے علم میں ہوگی وہ یقیناً صحیح اور واقعی ہوگی لہذا معنی یہ ہوئے کہ تو تحرری کر لے ما هو الصواب کی یعنی صحیح اندازہ لگائے چھ یا سات جو نسا بھی ہو۔

قوله فان قويت على ان تؤمري الخ یہاں سے امر ثانی کا بیان ہو رہا ہے، آپ نے فرمایا تھا میں تجھکو دو باتوں کا حکم کروں گا جن میں سے ایک بات تو گذر گئی وہ یہ کہ چھ یا سات دن کی تحرری کے بعد مہینہ میں ایک بار غسل کر کے نمازیں شروع کر دے اور امر ثانی جس کو یہاں سے بیان فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ چھ یا سات، روز حیض کے مستثنیٰ کر کے پھر روزانہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کرے، اور فجر کی نماز کے لئے مستقل غسل، اس صورت میں روزانہ (تیس یا چوبیس دن تک) تین بار غسل ہوگا،۔

عجب الامر من الی کے مطالب | قوله وهذا اعجب الامر من الی امر ثانی یعنی جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم فرمانے کے بعد آپ فرما رہے ہیں کہ یہ امر ثانی میرے نزدیک دو باتوں میں زیادہ پسندیدہ ہے، اعجب اسم تفضیل کا صیغہ ہے جمع بین الصلوٰتین بغسل تو ہے مفضل جس کو پسند کیا جا رہا ہے اس کا مفضل علیہ کیا ہے؟ اس میں دو قول مشہور ہیں، بعض شراح جن میں ملا علی قاریؒ، حضرت سہارنپوریؒ اور اسی طرح کوکب میں حضرت گنگوہیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کا مفضل علیہ غسل لکل صلوٰۃ ہے جسکا ذکر گو اس روایت میں نہیں

لیکن مستحاضہ کی دوسری روایات میں موجود ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ امر ثانی یعنی جمع بین الصلوٰتین بغسل میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے نسبت غسل لکل صلوٰۃ کے۔ کیونکہ وہ شاق زائد ہے اور اس میں مشقت کم ہے اور فائدہ دونوں کا تقریباً ایک ہی ہے کہ ہر نماز غسل سے ہوئی، اس صورت میں اعجب، یعنی اسہل ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اعجب کا مفضل علیہ غسل لکل صلوٰۃ نہیں ہے کیونکہ وہ تو یہاں مذکور ہی نہیں بلکہ اس کا مفضل علیہ وہ امر اول ہے جو اسی حدیث کے شروع میں مذکور ہے۔ یعنی تحرکی کے بعد پورے ماہ میں صرف ایک بار غسل کرنا، اور اس صورت میں آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوگا کہ پورے ہمسینہ میں ایک بار غسل کے مقابلہ میں ہر روز جمع بین الصلوٰتین بغسل زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں احتیاط زائد ہے، اس مطلب کو حضرت شیخ نے حاشیہ کو کب میں اختیار فرمایا ہے جس کو شیخ الاسلام حضرت مدنی فوراً شرم قدرہ نے بھی پسند فرمایا تھا، اور اس مطلب کی تحمیل کیلئے دیوبند سے سہارنپور تشریف لائے اور حضرت شیخ سے فرمایا کہ آپ نے اعجب الامرین کا جو مطلب حاشیہ کو کب میں لکھا ہے، ہمیں بہت پسند آیا اور فرمایا کہ کیا بات ہے بڑوں میں سے کسی اور نے یہ مطلب نہیں لکھا اس پر شیخ نے فرمایا کیا! میں اس کا ذمہ دار ہوں کہ کسی نے کیوں نہیں لکھا۔

جانتا چاہئے کہ اسی مطلب کو صاحب غون المعبود نے بھی اختیار کیا ہے، لیکن انھوں نے اعجب ہونے کی لم دوسری لکھی ہے وہ یہ کہ اس میں مشقت زیادہ ہے والا جر علی قدر المشقة والبنی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ما فیہ اجر عظیم، اس علت کو حضرت تتر سہارنپوری نے بذل میں رد فرمایا ہے کہ یہ صحیح نہیں اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امت کے حق میں امر اسہل کو پسند فرماتے تھے نہ کہ اصعب کو۔

جانتا چاہئے کہ اس حدیث کا پہلا جو مطلب لکھا گیا ہے یعنی یہ کہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کا مقابل غسل لکل صلوٰۃ ہے یہی رائے امام ابو داؤد کی بھی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ انھوں نے اگلا باب جو غسل لکل صلوٰۃ پر ہے اس کے اخیر میں فرمایا ہے قال ابو داؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جسیعاً، ابن عقیل کی حدیث سے بظاہر یہی حدیث حمہ مراد ہے جو یہاں چل رہی ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بھی ایک راوی ابن عقیل ہیں۔

اعجب الامرین الی کا ایک مطلب اور بھی سن لیجئے وہ یہ کہ آپ فرما رہے ہیں جمع بین الصلوٰتین بغسل لاجل الاستحاضہ میرے نزدیک زیادہ اولیٰ ہے نسبت جمع بین الصلوٰتین لاجل السفر کے، مشکوٰۃ کے مشہور شارح ابن الملک نے یہی معنی لکھے ہیں لیکن ملا علی قاریؒ نے اس کو غلط ظاہر قرار دیا ہے۔

باب مَا رَوَىٰ اَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَوةٍ

مرقاة میں لکھا ہے غسل لکل صلوٰۃ کے وجوب کے قائل بعض صحابہ جیسے حضرت علی، ابن مسعود، ابن الزبیر وغیرہم ہیں۔

اور مصنف نے آخر باب میں ابن عباس کا بھی نام لکھا ہے۔

۱۔ حدثنا ابن ابي عقيل — قوله قالت عائشة فكانت تغتسل في موكب — یعنی ام حبیبہ ایک بڑے برتن میں پانی بھر کر اس میں بیٹھ کر غسل کرتی تھیں اور چونکہ استحاضہ جاری تھا اس لئے خون کی رنگت پانی پر غالب آجاتی تھی لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ پانی چونکہ ناپاک تھا اس کے بعد پاک پانی بدن پر ضرور بہاتی ہوئی، اور یہ اس طور پر پانی کے برتن میں بیٹھنا عللاً تھا۔

۵۔ حدثنا هناد بن السري — قوله فامرنا بالغسل لكل صلوحة جاتنا چاہئے کہ یہ ترجمہ الباب غسل لكل صلوحة پر ہے، اس باب میں مصنف نے متعدد روایات ذکر کی ہیں بعض میں تو غسل لكل صلوحة مطلقاً مذکور ہی نہیں، اور بعض میں ہے فكانت تغتسل لكل صلوحة یعنی وہ اپنے طور پر غسل لكل صلوحة کرتی تھیں گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اسکا حکم نہیں فرمایا تھا، باب کی اکثر روایات کا مدار نہ ہر کی پر ہے، اور نہ ہر کی سے روایت کرنے والے ان کے متعدد تلامذہ ہیں چنانچہ سب پہلی حدیث میں ان کے شاگرد عمر بن الحارث تھے، دوسری حدیث میں یونس تھے، تیسری میں لیث بن سعد ہیں اور ایک روایت میں ابن ابی ذئب ہیں یہ تمام روایات اسی باب میں مذکور ہیں ان میں سے کسی میں بھی غسل لكل صلوحة مرفوعاً مذکور نہیں اور جمہور علماء بھی مستحاضہ کے لئے وجوب الغسل لكل صلوحة کے قائل نہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الغسل لكل صلوحة کے جوابات اور اس میں مصنف کی رائے

لیکن ایک روایت اس باب میں جو بطریق ابن اسحق عن الزہری ہے اس میں البتہ غسل لكل صلوحة مرفوعاً مذکور ہے، لہذا اس روایت کو مسلک جمہور کے خلاف کہہ سکتے ہیں، جواب یہ ہے کہ دراصل یہ حدیث ایک ہی ہے جس کے طرق مختلف ہیں اکثر رواۃ نے غسل لكل صلوحة کو مرفوعاً ذکر نہیں کیا صرف ابن اسحق کے طریق میں ہے اور وہ متکلم فیہ ہیں اور اگر اس روایت کو صحیح مان بھی لیا جائے تو یہ استہجاب یا علاج پر محمول ہے، اور امام طحاوی کی رائے نسخ کی ہے، یہ جو کچھ ہم نے کہا جمہور کی طرف سے ہے، لیکن مصنف کی رائے یہ ہے کہ حدیث الغسل لكل صلوحة مرفوعاً ثابت ہے جیسا کہ ابن اسحق کی روایت میں ہے، اور پھر آگے چل کر مصنف اس کی تائید بھی پیش کر رہے ہیں۔

قال ابو داود وادود وداود ابوالوليد الطيالسي، ولو لم يسمع منه، یہ ابن اسحق کی روایت کی تائید ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ ابن اسحق کی روایت بلکہ اب کی جملہ روایات تو ام حبیبہ کے قصہ میں ہیں اور یہ روایت جس کو آپ تائید میں پیش کر رہے ہیں، زینب بنت جحش کے قصہ میں ہے، اور دوسری روایات یہ ہے کہ اس روایت کے بارے میں مصنف خود

لہ مصنف کی جانب سے اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف کی غرض طریق ابن اسحق کی تقویت مقصود نہیں، بلکہ نفس مسئلہ کی حیثیت سے غسل لكل صلوحة کے لئے ایک دوسری حدیث بطور شاہد پیش کر رہے ہیں۔ ہذا عنہ۔

فرما رہے ہیں کہ میں نے یہ روایت ابو الولید الطیالسی سے نہیں سنی، لہذا یہ روایت تو منقطع ہوئی، حدیث منقطع سے کیا تائید ہوگی۔

قال ابو داؤد ورواہ عبد الصمد..... وهذا وهو من عبد الصمد اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ابھی جو روایت تائید پیش کی تھی اس کو سلیمان سے روایت کرنے والے ابو الولید تھے اس میں تو بیشک غسل مکمل صلوٰۃ مذکور تھا لیکن اسی روایت کو سلیمان سے عبد الصمد بھی روایت کرتے ہیں اور انہوں نے بجائے غسل لکل صلوٰۃ کے وضوء لکل صلوٰۃ ذکر کیا اس سے مصنف کی تائید ختم ہو گئی اس لئے مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ عبد الصمد کی روایت دہم ہے اور ابو الولید کی روایت صحیح ہے، لیکن یہ بھی کہتے ہیں جیسا کہ بذل میں ہے ابو الولید کی روایت بھی غیر محفوظ ہے۔

قال ابو داؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جیعا مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ اس باب کی روایات میں تو صرف غسل لکل صلوٰۃ مذکور ہے لیکن ابن عقیل کی حدیث میں دو چیزیں مذکور ہیں غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل یہ پہلے ہمارے یہاں گزر چکا کہ اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ مصنف کی مراد حدیث ابن عقیل سے وہی حدیث حسنہ ہے جس میں سائرین با مرفوعہ مذکور ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ حدیث حسنہ میں تو صرف جمع بین الصلوٰتین بغسل مذکور ہے غسل لکل صلوٰۃ مصرح نہیں حضرت شیخ نور اللہ مرقہ فرماتے ہیں ممکن ہے مصنف کی مراد اس سے کوئی اور حدیث ہو جس میں دونوں حکم مراحۃ مذکور ہوں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب من قال تجمع بین الصلوٰتین وتغتسل لهما غسلاً

۱۔ حدیثنا عبد اللہ بن معاذ — قوله استحيضت امرأة یہ سہل بنت سہیل بھی ہو سکتی ہیں جن کا ذکر اگلی روایت میں آ رہا ہے اور حسنہ بنت جحش بھی، بہر حال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم فرمایا۔

جمع بین الصلوٰتین بغسل والی روایات پر عمل کے لئے مسلک احناف کے پیش نظر توجیہ

جاننا چاہئے کہ جمع بین الصلوٰتین بغسل والی روایات پر عمل کرنے میں جمہور کے مسلک کے پیش نظر تو کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ ان کے یہاں جمع حقیقی جائز ہے جیسا کہ سفر میں احناف کے یہاں جمع حقیقی نہ وہاں جائز ہے نہ یہاں۔ اب اگر ہم اس کو جمع ظہوری پر محمول کرتے ہیں تو مستحاضہ کے معذور ہونے کی

لے بایں طور کہ آخر وقت ظہر میں غسل کر کے ظہر کی نماز پڑھ لے امد پھر عصر کا وقت شروع ہونے پر اول وقت میں عصر کی نماز اسی غسل سے پڑھے۔ اب ظاہر ہے جس طرح خود حج وقت سے معذور کی وضوء ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح یہ غسل بھی ٹوٹے گا، لہذا عصر کی نماز بغیر طہارت کے ہوگی۔

وجہ سے نقص و ضرر بخروج الوقت کا اشکال وارد ہوگا اسلئے کہ خروج وقت سے معذور کی طہارت زائل ہو جاتی ہے اس کا جواب شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمعات میں یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یوں کہا جائے عام معذورین کا حکم تو یہی ہے کہ خروج وقت ایک حق میں ناقص ہے لیکن اس حدیث کی رو سے مستحاضہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے یعنی گو ہمارے فقہار نے اس کی تصریح نہ کی ہو دوسرا جواب اس کا یہ ہو سکتا ہے کہ اسی باب کی آخری حدیث میں ایک لفظ کی زیادتی آرہی ہے جس سے انشاء اللہ مسلک اخلاف سے اعراض ہٹ جائیگا وہ یہ کہ آپ نے فرمایا وقضائہما بین ذلک۔ اب اس حدیث پر عمل کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ ظہر کے آخر وقت میں غسل کر کے ظہر پڑھے پھر جب عصر کا وقت داخل ہو تو وضو کر کے عصر کی نماز پڑھے اسی طرح آخر وقت مغرب میں غسل کر کے نماز پڑھے۔ پھر دخول وقت عشاء کے بعد وضو کر کے عشاء کی نماز پڑھے اس لفظ وقضائہما بین ذلک کی شرح حضرت بذل میں اسی طرح فرمائی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ معذور کی وضو خروج وقت سے باقی نہیں رہتی۔

لیکن واضح رہے کہ اس جملہ کے دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں وہ یہ کہ وقضائہما بین ذلک ای لا یأخذ بہ آخر غیر الاستحاضۃ یعنی استحاضہ کی وجہ سے ظہر اور عصر کی نماز کیلئے ایک غسل کافی ہو گیا، اس سے ان دونوں نمازوں کو ادا کرنا لیکن ان اوقات کے درمیان اگر استحاضہ کے علاوہ کوئی اور حدث پایا جائے تو اس کے لئے وضو کرنا ہوگا، چنانچہ مالکیہ کے یہاں اس جملہ کے یہی معنی متعین ہیں اسلئے کہ استحاضہ ان کے یہاں مطلقاً ناقص ہی نہیں رہتا نہ وقت کے اندر نہ بعد میں، اور شافعیہ چونکہ جمع بین العلوتین میں جمع حقیقی کے قائل ہیں اسلئے ان کے یہاں خروج وقت کا تو اشکال ہوگا نہیں لہذا وہ اپنے مسلک کے پیش نظر وقضائہما بین ذلک کے معنی یہ لیتے ہیں ای لغرض آخر یعنی ایک غسل تو ظہر و عصر کیلئے کافی ہو گیا اب اگر مستحاضہ کو اس دوران میں کوئی اور فرض قضاء نماز پڑھنی ہو تو اس کے لئے وضو کرے اسلئے کہ شافعیہ کے یہاں معذور کے حق میں وضو لکل ملوۃ واجب ہے۔

مثل اول و ثانی سے متعلق مولانا
حضرت مولانا الزرشاہ صاحب کی یہاں ایک جگہ رائے ہے وہ فرماتے ہیں کہ مختلف روایات حدیثیہ کو دیکھ کر میری یہ رائے قائم ہوئی ہے کہ زوال سے لے کر مثل اول تک خالص وقت ظہر ہے اور مثل ثانی سے غروب تک خالص وقت عصر ہے، اور مثل اول و ثانی کا درمیان ہی جیسے مستحاضہ و مسافر کے حق میں دونوں کام آ سکتا ہے گویا یہ درمیانی وقت معذورین کے حق میں مشترک بین الظہر و العصر قرار دیا جائے، اور علی ہذا القیاس آخر وقت مغرب اور اول وقت عشاء کے درمیان کا وقت یعنی شفق ابھی جو جمعہ کے نزدیک تو ہے اور امام صاحب کے نزدیک مغرب کا، اس کو بھی مشترک قرار دیا جائے۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس دوسرے معنی کے مباد ہونے کی صورت میں حنفیہ پر وارد ہونیوالے اشکال کے لئے یہ حدیث رافع ہونگی قتال۔

قوله فقلت لعبد الرحمن عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال لا احد، ثلث الا عن النبي صلى الله عليه وسلم.

یہاں پر اس عبارت میں کتاب کے نسخے مختلف ہیں، بذل کے نسخہ میں دوسری طرح ہے، اس میں بغیر استثناء کے اس طرح ہے لا احد، ثلث عن النبي صلى الله عليه وسلم، اور بذل ہی کا نسخہ اقرب الی القیاس معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہاں آگے عبارت میں بشری، آرہا ہے، الا کی صورت میں اس کا جوڑ نہیں لگتا، بہر حال تشریح اس مقام کی یہ ہے کہ ان پر روایت میں آیا تھا فاموت اس میں اس بات کی تصریح نہیں تھی کہ اس عورت کو یہ حکم کس کی جانب سے دیا گیا تو اس کے بارے میں شعبہ اپنے استاذ عبد الرحمن سے پوچھ رہے ہیں کیا یہ امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے تھا؟ اس پر انھوں نے یہ جواب دیا، الا کی صورت میں تو مطلب ظاہر ہے یعنی میں تم سے حدیث نہیں بیان کر رہا ہوں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی، یہ امر آپ ہی کی طرف سے تھا، اور بغیر الا کے ميسا کہ دوسرے نسخہ میں ہے، عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ میں اس امر کی نسبت صراحتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کر سکتا اس لئے کہ یہ روایت اسی طرح بغیر تصریح نسبت مجھے پہنچی ہے، اب خواہ حضور ہی مراد ہوں لیکن اپنی طرف سے مزج نسبت غلاف احتیاط ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہو سکتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں اختیار فرمایا ہے کہ یہاں استفہام انکاری مقدر ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا میں تم سے حضور کی کوئی حدیث نہیں بیان کرتا ہوں یعنی یہ بھی حضور ہی سے مروی ہے، جب استفہام انکاری مقدر مان لیا گیا تو نفی نفی ملکر اثبات ہو گیا۔

۳۔ حدیثنا وحب بن بقیہ — قوله ان فاطمة بنت ابی حنیثہ (۱) تحیضت کذا وکذا بذل میں کذا وکذا کی تعیین سبع سنین سے کی ہے، اور اسی طرح صاحب منہل نے بھی لکھا ہے اور انھوں نے مزید براں یہ لکھا ہے کہ تقدم لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے کتاب میں سبع سنین جو وارد ہوا ہے وہ فاطمہ کے بارے میں نہیں بلکہ ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اور ملا علی قاریؒ نے شرح مشکوٰۃ میں اسکی تفسیر شہر کے ساتھ کی ہے اور یہی صحیح بھی معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ طحاوی کی ایک روایت میں ہے فاطمہ کتی ہے، حیض الشهر والشهرین کہ مجھے دو دو مہینہ تک استحاضہ آتا رہتا تھا۔

حدیث کی تشریح میں متعدد قول | قوله لتجلس فی موکن فاذا رأت صفرة فوق السماء اس جلد کی شرح نے مختلف شرح میں کی ہیں، بذل میں اسکے معنی یہ لکھے ہیں کہ دراصل ان کو پانی کے برتن میں دیر تک بیٹھنے کا حکم ملا جاتا تھا تاکہ پانی کی برودت سے اندر کی حرارت میں کمی ہو جس سے خون میں کمی ہو جائے جب اس کو اس میں بیٹھے بیٹھے زیادہ دیر ہو جائے، یہاں تک کہ پانی کی رنگت بدل جائے تو اب چونکہ طبیعت کو اس میں بیٹھنے سے کراہت ہوگی اور ویسے بھی وہ پانی ناپاک، ہو چکا ہے لہذا اس کو چاہئے کہ اس برتن میں سے ہٹ کر نجاست دم کو زائل کرنے کے لئے پاک پانی سے غسل کر کے ظہر و عصر کی نماز پڑھے اور صاحب منہل و صاحب عون المعبود نے اس

کو معرفتہ لون پر محمول کیا ہے کہ یہ عورت حمیزہ تھیں اور مطلب یہ لکھا ہے کہ برتن میں بیٹھنے سے جب تک پانی پر لون حیض دکھائی دیتا رہے اس وقت تک تو نمازیں شروع نہ کریں کہ زمانہ زمان حیض ہے اور جب اس لون میں تغیر آجائے اور بجائے حرمة کے صفرہ پیدا ہو جائے جو کہ لون استحاضہ ہے تو اس روز سے غسل کر کے نمازیں شروع کر دے۔ اور اس جملہ کے پیسرے معنی وہ ہیں جو مرقاة میں ملا علی قاریؒ نے لکھے ہیں کہ اس سے مقصد معرفت وقت ہے اور صفرہ سے مراد صفرہ شمس ہے نہ کہ صفرہ دم اسلئے کہ اس عورت کو ظہر کے آخر وقت میں غسل کرنا منظور ہے یعنی ایسے وقت میں کہ جوں ہی غسل کر کے ظہر کی نماز پڑھے تو عصر کا وقت شروع ہو جائے تو یہ اس غسل کا وقت بتایا گیا ہے کہ ایسے وقت میں غسل کرے، فیالجب ایک جملہ کے کتنے معانی، حق تعالیٰ شانہ ان شراح حدیث کو جزاء خیر عطا فرمائے کہ ان حضرات نے خدمت حدیث اور شرح حدیث کا حق ادا کر دیا نیز اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ و کلمات کی جامعیت بھی عیاں ہے

بَابُ مَنْ قَالَ تَغْتَسِلُ مِنْ طَهْرٍ إِلَى طَهْرٍ

(۳)

یعنی ایک ہی غسل جو ابتداء طہر میں کہا گیا وہ انتہاء طہر تک کافی ہے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے اس سے پہلے جتنے ابواب قائم کئے گئے ہیں وہ تعدد غسل کے تھے۔

مصنفؒ کے قائم کردہ ابواب کی ترتیب | مصنفؒ نے پہلے غسل لکل صلوٰۃ کا باب باندھا جس کے خود مصنفؒ قائل ہیں اس کے بعد جمع بین الصلوٰتین بغسل کا باب ہے

جس کے بعض علماء قائل ہیں اور یہ باب غسل واحد کا ہے جسکے ائمہ اربعہ قائل ہیں یہ پہلے آپکا کہ ائمہ اربعہ کے یہاں صرف ایک مرتبہ غسل ہے پھر اس کے بعد حنفیہ حنابلہ کے یہاں لوقت لکل صلوٰۃ و ضرور واجب ہے اور شافعیہ کے یہاں لکل صلوٰۃ۔

جانتا چاہئے کہ مصنفؒ نے اس باب کی جملہ روایات پر کلام کیا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ غسل مرتبہ ثم الاضطرار لکل صلوٰۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں حالانکہ یہ جمہور کا مسلک ہے، لیکن مصنفؒ تو امام فن ہیں ان کے پیش نظر تو صرف تحقیق روایات ہے۔

غسل مستحاضہ کے بارے میں ائمہ اربعہ کے موقف کی تائید صحیحین کی روایات سے | جانتا چاہئے کہ غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل مرتبہ صحیحین میں سے کسی ایک بھی روایت سے ثابت نہیں ہے امام بخاریؒ نے استحاضہ کے سلسلہ میں بخاری شریف میں صرف

ایک روایت ذکر کی ہے جو فاطمہ بنت ابی حبیش کے بارے میں ہے اور اتفاق سے اس میں ایک مرتبہ بھی غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ ایک بار غسل کرنا تو جمع علیہ ہے اور امام مسلم نے اس سلسلہ میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک وہ جو فاطمہ کے قصہ میں ہے جس کو انھوں نے دو طریق سے ذکر کیا ہے، دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس کو انھوں نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے جس میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صرف ایک بار غسل کا حکم دیا تھا لیکن راوی کہتا ہے فكانت تغتسل عند كل صلوة یہ ان کا اپنا فعل تھا حضور کی طرف سے نہ تھا، حاصل یہ کہ صحیحین میں استحاضہ کے حق میں تعدد غسل کی کوئی بھی روایت مرفوعہ نہیں ہے، اس سے ائمہ اربعہ کے مذہب کی مضبوطی معلوم ہوتی ہے، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی بات لکھی ہے جو ہم نے بھی، نیز وہ فرماتے ہیں واما الاحادیث الواردة فی سنن ابی داؤد و البیہقی وغیرہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرها بالغسل (نکل صلوة) فلیس فیہا شیء ثابت وقد بین البیہقی ومن قبله ضعفها۔

نیز امام نوویؒ لکھتے ہیں جمہور علماء سلف و خلفاء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک استحاضہ پر صرف ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن عمرؓ ابن الزبیر و عطار بن ابی رباح سے مروی ہے کہ غسل نکل صلوة واجب ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہر روز ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن المیثب و حسن بصریؒ کے نزدیک روزانہ ایک مرتبہ ظہر کے وقت، اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے دونوں روایتیں ہیں غسل مرتبہ واحدہ اور غسل نکل صلوة۔

۱۔ حدثنا محمد بن جعفر — قوله عن عدي بن ثابت عن ابيه عن جدته جد عدي كانا مع عبد الله بن يزيد النخعي في يومئذ لا نأثم یعنی نانا میں ویسے ان کے نام میں اختلاف ہے حافظہ کے نزدیک رائج قول یہی ہے، اس حدیث میں غسل مرتبہ مذکور ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ ابوالیقطان راوی مستحکم فیہ ہے یہ روایت تعلیقاً اسی سند سے ابواب استحاضہ میں سے سب سے پہلے باب میں تعلیقات کے ذیل میں گذر چکی۔

۲۔ حدثنا عثمان بن ابی شیبہ — قوله عن الاعمش عن حبيب عن عروة یہ وہی روایت ہے جس کا حوالہ مصنف نے باب الموضوع من القبلة میں دیا تھا، وہاں مصنفؒ یحییٰ بن سعید کا یہ مقولہ نقل کر چکے ہیں کہ یہ حدیث مشبہ لاشئ ہے اس کی وجہ وہاں یہ گذر چکی کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر نہیں بلکہ عروہ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں اس عروہ کی تفصیلی بحث وہاں گذر چکی، مگر یہاں حضرت نے بذل میں ان کو عروہ بن الزبیر قرار دیا ہے اور صاحب مہنل نے اس میں اختلاف اور دونوں احتمال لکھے ہیں۔

۳۔ حدثنا احمد بن سنان — قوله عن ام كلثوم عن عائشة في المستحاضة تغتسل مرة واحدة عائشة کی یہ روایت موقوفہ ہے اس کو ان سے روایت کرنے والی ام کلثوم ہیں اس سے اگلی حدیث بھی عائشہؓ ہی کی ہے اس کو نقل کرنے والی امراة مسروقہ ہے جس کا نام قیر ہے لیکن وہ حدیث مرفوعہ ہے، مضمون دونوں کا ایک ہی ہے غسل مرتبہ واحدہ

ثم الوضوء لكل صلوة، یہاں تک باب کی کل چار روایتیں ہو گئیں، ا حدیث جد عدی، ۲ حدیث عروہ عن عائشہ مرفوعاً
عہ حدیث ام کلثوم عن عائشہ موقوفاً ۳ حدیث قیس عن عائشہ مرفوعاً۔

قال ابو داؤد و حدیث عدی بن ثابت هذا،
والاعمش عن حبیب، والیوب ابی العلاء کلہما

مصنف کی طرف سے احادیث الباب کی تضعیف

ضعیفۃ لا تصح اخیر کی دونوں حدیثوں کی سند میں الیوب نہ کو رہا، لہذا حدیث الیوب سے اخیر کی دونوں حدیثیں مراد ہیں
گویا مصنف نے چاروں حدیثوں پر ضعف کا حکم نافذ کر دیا۔

دول علی ضعف حدیث الاعمش عن حبیب یہاں سے مصنف اپنے دعویٰ تضعیف کو مجرہ بن کر ناچل رہے ہیں لیکن
پہلے بجائے حدیث اول کے حدیث ثانی کے ضعف کی دلیل کو بیان فرما رہے ہیں بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث
اول کا ضعیف ہونا کچھ زیادہ محتاج دلیل نہ تھا بخلاف اس دوسری حدیث کے، مصنف نے اس کے ضعف کی دو دلیلیں پیش
کی ہیں پہلی دلیل یہ کہ اس حدیث کا مدار اعمش پر ہے اور اعمش کے تلامذہ میں اختلاف ہے، دیکھ اس کو ان سے مرفوعاً نقل
کرتے ہیں اور حفص بن غیاث اور اسباط یہ دونوں موقوفاً گویا حدیث میں زلفا و قفا اضطراب ہوا اور حدیث مضطرب
فنیہ ہے۔

قال ابو داؤد و رواہ ابن داؤد عن الاعمش مرفوعاً اولاً یہ دفع دخل مقدر ہے وہ یہ کہ کسی نے کہا کہ آپ نے کہا تھا
کہ اس روایت کو مرفوعاً صرف دیکھ روایت کرتے ہیں اور موقوفاً روایت کرنے والے دو شخص ہیں گویا موقوفاً نقل کرنے والوں
میں تعدد ہے، مقترض کہتا ہے مرفوعاً نقل کرنے والے بھی دو ہیں ایک دیکھ دوسرے ابن داؤد و حضرت نے لکھا ہے ابن داؤد
کی روایت دارقطنی میں ہے) مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں وہ یہ کہ ابن داؤد نے بیشک اس کو اعمش سے مرفوعاً نقل
کیا لیکن اس حدیث کے صرف پہلے جز یعنی غسل مرتہ کو اور حدیث کا، جز ثانی یعنی وضوء لکل صلوة جو دراصل ہمارا مطلع نظر
ہے اس کو انھوں نے مطلقاً ذکر ہی نہیں کیا نہ مرفوعاً نہ موقوفاً، لہذا ابن داؤد کی روایت کا نام یکن ہوئی۔

دول علی ضعف حدیث حبیب هذا ان رواۃ الزہری
عن عروہ عن عائشۃ الخ حدیث حبیب سے مراد وہی

حدیث ثانی کے ضعف کی دوسری دلیل

حدیث الاعمش عن حبیب ہے جس پر بحث ہو رہی ہے، یہاں سے مصنف اس کی تضعیف کی دوسری دلیل بیان فرما رہے
ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں حبیب نے امام زہری کی مخالفت کی ہے اس لئے کہ حبیب اور زہری دونوں
اس حدیث کو عروہ سے روایت کرتے ہیں، حبیب نے تو ان سے غسل مرتہ ثم الوضوء لکل صلوة روایت کیا اور زہری نے
ان سے غسل لکل صلوة نقل کیا ہے، اور زہری حبیب سے زیادہ اونچے راوی ہیں، لہذا اب وضوء لکل صلوة والی
روایت کے ضعف کی دو دلیلیں ہو گئیں لیکن دلیل ثانی کو حضرت نے بدل میں خطابی کے کلام سے رد کیا ہے کہ وضوء

لکل صلوٰۃ اول تو جمہور فقہاء کا مسلک ہے دوسرے یہ کہ زہری کی روایت سے صیب کی روایت کی تردید نہیں ہوتی اور نہ ان دونوں روایتوں میں کچھ تخالف ہے اسلئے کہ زہری کی روایت میں وضو لکل صلوٰۃ کے بجائے غسل لکل صلوٰۃ جو مذکور ہے وہ مرفوعاً نہیں ہے بلکہ وہ منسوب ہے فعل مرآۃ کی طرف چنانچہ اس میں ہے فکانت تغتسل لکل صلوٰۃ یہ نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غسل لکل صلوٰۃ کا امر فرمایا تھا۔

فائدہ :- جانتا چاہئے کہ حضرت نے بدل میں اس حدیث عروہ عن عائشہ میں وضو لکل صلوٰۃ کا مرفوعاً مروی ہونا حدیث بخاری سے ثابت کیا ہے گو اس کا مرفوع ہونا بخاری میں لفظ روایت کے اعتبار سے منصوص اور صریح نہیں لیکن حافظ کی رائے یہی ہے کہ یہ مرفوع ہے، اس پر تفصیلی کلام ہم نے فیض السمانی میں کیا ہے اس کو دیکھا جائے۔

در روی ابوالیقظان عن عدی بن ثابت انہ اب تک بات چل رہی تھی باب کی حدیث ثانی کی تضعیف پر جسکی مصنف نے دو دلیلیں بیان کیں اب یہاں سے مصنف بظاہر حدیث اول کے ضعف کی دلیل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ اس طرح کے ابوالیقظان کی روایت میں اضطراب پایا جا رہا ہے چنانچہ انھوں نے پہلے سند اس طرح بیان کی تھی عن عدی، ابن ثابت عن ابیہ عن جدہ اور یہاں وہ کہہ رہے ہیں عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن علی، اور یہ اضطراب فی السند علامت ضعف ہے۔

در روی عبد الملک بن میسرة انہ بظاہر یہاں سے مصنف حدیث ۲ کے ضعف کی دلیل بیان کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ شرواع میں امرآۃ مسروق یعنی قمیر عن عائشہ مذکور روایت گزری وہ مرفوعاً تھی اور یہاں انکی یہ روایت جس کو قمیر سے شعبی روایت کر رہے ہیں موقوفاً ہے اور اسی سے حدیث ۳ ام کلثوم عن عائشہ مذکور بھی تضعیف نکل آئیگی اسلئے کہ اس سند میں نیچے کے راوی ایوب ابوالغلام ہیں جو حدیث ۲ و ۳ دونوں کی سند میں مشترک ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ایوب کبھی کسی طرح روایت کرتے ہیں اور کبھی کسی طرح، لہذا اس اضطراب سے دونوں روایتیں متاثر ہوئیں دروایت داؤد وعاصم عن الشعبی اس سے مصنف مزید اختلاف ثابت کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ حدیث قمیر جو بطریق شعبی ہے اس میں اکثر رواۃ نے وضو لکل صلوٰۃ کو ذکر کیا اور داؤد وعاصم نے شعبی سے اس حدیث میں بجائے وضو لکل صلوٰۃ کے غسل کل یوم کو ذکر کیا۔

قولہ در روی ہشام بن عروہ عن ابیہ مصنف چونکہ وضو لکل صلوٰۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں، اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ یہ وضو لکل صلوٰۃ بعض طرق سے تو اس کا عن عائشہ مرفوعاً ہونا ثابت ہوتا ہے اور بعض سے موقوفاً علی عائشہ اور بعض سے موقوفاً علی عروہ۔

وهذه الاحادیث کما ضعیفہ جانتا چاہئے کہ مصنف نے اس باب میں کل نو روایات ذکر کی ہیں جن میں تین مرفوع ہیں، ۱ حدیث عدی ۲ حدیث عروہ عن عائشہ ۳ حدیث قمیر عن عائشہ، اور چھ روایات موقوفہ ہیں،

عناثر اثم كلثوم عن عائشة عاثر علي عاثر عمار عن ابن عباس عاثر قمير عن عائشة (ادل) جس میں وضوء لکل صلوة ہے۔
 عاثر قمير عن عائشة (ثانی) جس میں غسل کل یوم مرتہ ہے عاثر عروہ، مصنف علام نے شروع میں احادیث مرفوعہ ثلثہ
 اور اثم اثم كلثوم چاروں کو ذکر کرنے کے بعد ان پر ضعف کا حکم لگایا تھا اس کے بعد پانچ آثار اور ذکر کئے، اب اخیر میں
 پھر فرما رہے ہیں ہذا الاحادیث کما ضعیفہ اس میں آپ کو اختیار ہے کہ چاہے تو ہذا الامادیث سے جملہ روایات
 تسعہ مراد لے لیجئے اور چاہے اخیر کی پانچ روایات، کیونکہ پہلی چار کی تضعیف تو شروع میں کر ہی چکے ہیں، لیکن آگے چل کر
 مصنف نے ان نو روایات میں سے تین کا استثناء کر دیا کہ وہ ضعیف نہیں ہیں عاثر قمیر عن عائشة اول، عاثر عمار
 عن ابن عباس عاثر عروہ، پھر مصنف فرماتے ہیں والمعدوف عن ابن عباس الغسل، لہذا ان تین میں سے پھر ایک
 ساقط ہو گیا، اب حکم ضعف سے صرف دو کا استثناء باقی رہا، باقی سب ضعیف ہیں، الحمد للہ اس باب پر کلام پورا ہوا۔
 یہ باب باعتبار عل عبارت کتاب و بیان غرض مصنف کے میرے
 نزدیک مشکل ترین باب ہے، حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بذل میں
 اس باب کے محل کرنے میں کوئی کمی نہیں چھوڑی، فجزا اللہ تعالیٰ احسن الجزاء، بحمد اللہ احقر کو صحیح بخاری کے علاوہ صحاح کی
 سب ہی کتابوں کے پڑھانے کا موقع ملا، میرے خیال میں مجموعی حیثیت سے سنن ابوداؤد ان کتب میں سب سے زیادہ
 اہم اور دقیق ہے۔

بَابُ مَنْ قَالَ تَغْتَسِلُ مِنْ ظَهْرِي إِلَى ظَهْرِي

﴿

یہ دونوں ظہر ظامعہ کے ساتھ ہیں یعنی روزانہ ایک بار ظہر کے وقت غسل کرنا اس باب میں مصنف نے کوئی حدیث
 مرفوعہ نہیں ذکر کی بلکہ شروع میں سعید بن المسیب کی ایک روایت ہے اور اس کے بعد بعض صحابہ کے آثار تعلیق ہیں،
 مستحاضہ کے لئے روزانہ بوقت ظہر غسل ہمارے یہاں گذشتہ باب کے شروع میں امام نووی سے گذر چکا ہے کہ یہ
 سعید بن المسیب اور حسن بصری سے منقول ہے۔

قوله عن الشعبي عن امرأة عن قميير اور بعض نسخوں میں ہے عن امرأة عن قميير یہ دوسرا نسخہ تو بالکل غلط
 ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ شعبی روایت کرتے ہیں اپنی بیوی سے اور ان کی بیوی قمیر سے حالانکہ شعبی تو براہ راست
 قمیر سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ ابھی قریب میں اس سے پہلے باب میں گذرا، اور پہلا نسخہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ اس
 کا مطلب یہ ہے کہ شعبی کسی عورت سے روایت کرتے ہیں اور وہ قمیر سے، ہاں اس نسخہ کی صحت کی ایک شکل ممکن ہے
 وہ یہ کہ عن قميير کو عن امرأة سے بدل قرار دیا جائے، اصل بات یہ ہے کہ یہ لفظ یہاں ہونا ہی نہیں چاہئے، صحیح

بَابُ مَنْ قَالَ تَوَضَّأَ لِكُلِّ صَلَوةٍ

(۷)

استحاضہ کے لئے وضو لکل صلوٰۃ یعنی ہر فرض نماز کے لئے مستقل وضو کرنا اگرچہ وقت کے اندر ہو یہ شافعیہ کا مسلک ہے مصنف کی غرض اسی مذہب کو بیان کرنا ہے، اس باب کی حدیث پر کلام اور اس کی شرح باب اذا اقبلت العیضۃ میں گذر چکی ہے

بَابُ مَنْ لَمِیزَ کَرَالِوُضُوْءٍ اَلْعِنْدَ الْحَدَثِ

(۸)

بظاہر اس ترجمہ میں مالکیہ کا مسلک مذکور ہے جو یہ کہتے ہیں کہ استحاضہ موجب وضو نہیں الایہ کہ استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا جائے۔

۱۔ حدیثنا زیاد بن ایوب — قوله فان رأت شیئاً من ذلک ای من فواقض الوضوء غیر الاستحاضۃ یعنی ذلک سے مراد استحاضہ کے علاوہ دوسرے فواقض وضو ہیں، مطلب یہ ہے کہ استحاضہ عند انقطاع الحيض ایک بار غسل کر کے اسی غسل سے نمازیں پڑھتی رہے جتنی چاہے خروج وقت کے بعد بھی جب تک استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا نہ جائے اور یہی مذہب بعینہ مالکیہ کا ہے، اس مطلب کو لیکر یہ حدیث تہمید کے خلاف ہو جاتی ہے لہذا یہ کہا جائے کہ ذلک سے اشارہ استحاضہ کی طرف ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب تک استحاضہ کا سلسلہ قائم رہے استحاضہ وضو کر کے نماز پڑھتی رہے ایک مرتبہ سے زائد غسل کی حاجت نہیں، اب یہ وضو کرنا عام ہے خواہ لکل صلوٰۃ ہو کما عند الشافعی، خواہ لوقت کل صلوٰۃ ہو کما عند الحنفیہ۔

قوله عن ربيعة انه كان لا يری علی المستحاضۃ وضوءاً الخ ربيعة شیخ مالک اور خود امام مالک دونوں کا مسلک ایک ہی ہے کہ استحاضہ کو استحاضہ کی وجہ سے وضو کی حاجت نہیں نہ وقت کے اندر اور نہ بعد خروج الوقت، اور حنفیہ کے نزدیک گوداغل وقت وضو کی حاجت نہیں لیکن خروج وقت کے بعد وضو ضروری ہے، ربيعة اور حنفیہ کے مسلک کے درمیان یہی فرق ہے، بذل میں حضرت نے قول ربيعة کو اس پر محمول کیا۔ ہے کہ داخل وقت وضو کی حاجت نہیں پھر اسی لئے حضرت نے اس پر لکھا کہ یہی مذہب حنفیہ کا بھی ہے، نہ علیہ شیخنا ایضاً فی ہامش البذل۔

(۹) بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تَرَى الصَّفْرَةَ وَالْكُدْرَةَ بَعْدَ الطَّهْرِ

یعنی جو عورت صفرة و کدرة یہ دو رنگ دیکھے حصولِ طہر یعنی مدتِ حیض کے گزر جانے کے بعد، کدرة سے مراد وہ رنگ ہے جو مشابہ ہو مار مکدر یعنی گدے پالی کے جس میں غبار وغیرہ ملجائے، مصنف کا یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے۔

مسئلہ الباب میں مذاہب علماء اور ان کے دلائل | یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، اس میں علماء کے تین قول ہیں، جمہور علماء جس میں حنفیہ بھی ہیں، کا مسلک یہ ہے

کہ عورت صفرة و کدرة اگر مدتِ حیض میں دیکھے تب تو وہ حیض ہے ورنہ استحاضہ، اور یہی مصنف ترجمۃ الباب میں بھی کہہ رہے ہیں لہذا یہ ترجمہ مسلک جمہور کے موافق ہوا، دوسرا قول ابن حزم ظاہری کا ہے کہ یہ دونوں رنگ مطلقاً استحاضہ ہیں اگرچہ مدتِ حیض کے اندر دیکھے، تیسرا قول وہ ہے جو امام مالک کی ایک روایت ہے کہ صفرة و کدرة مطلقاً حیض ہیں خواہ عادت کے اندر دیکھے یا اس کے پورا ہونے کے بعد، اور دوسری روایت امام مالک کی مثل جمہور کے ہے، یہاں پر ایک چوتھا قول وہ ہے جو حنفیہ میں سے امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ کدرة حیض ہے بشرطیکہ شروع میں اثر دم (اسود یا احمر) دیکھے ورنہ یہ محض ایک رطوبت ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔

جمہور کی دلیل ابو داؤد کی حدیث الباب ہے، ابن حزم کی دلیل بھی یہی حدیث الباب یعنی حدیث ام عطیہ ہے لیکن بروایت بخاری و نسائی، اس لئے کہ ان دونوں میں اس روایت کے الفاظ میں »بعد الطہر« مذکور نہیں بس اس طرح ہے کتا لا نعد الکدرة والصفرة شيئاً، اسی لئے امام نسائی نے اس پر ترجمہ بھی مطلق ہی قائم کیا ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ابو داؤد کی روایت میں بعد الطہر کی زیادتی موجود ہے اسی لئے امام ابو داؤد نے ترجمۃ الباب میں بھی یہ قید ذکر فرمائی ہے اور اسی طرح امام بخاری نے بھی بخاری شریف میں ترجمۃ الباب ابو داؤد ہی کی روایت کے مطابق بعد الطہر کی قید کے ساتھ قائم کیا ہے، لہذا ابن حزم کے لئے اب اس سے استدلال کی گنجائش نہیں رہی، اور تیسرے قول کی دلیل بخاری شریف کی وہ مشہور حدیث ہے جس میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں، لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء کیونکہ بظاہر اس حدیث عائشہ سے صفرة و کدرة کا مطلقاً حیض ہونا ثابت ہوتا ہے مدتِ حیض کی قید نہیں، اس کا جواب بھی حدیث ام عطیہ سے خود بخود نکل آیا کہ حدیث عائشہ کو محمول کیا جائے گا زمانہ حیض پر، لہذا اب حدیث عائشہ و حدیث ام عطیہ دونوں کو ملا کر حاصل یہ ہوا کہ صفرة و کدرة حیض ہیں قبل الطہر یعنی زمانہ حیض میں اور استحاضہ ہیں بعد الطہر یعنی غیر ایام حیض میں۔

جاننا چاہئے کہ یہ اختلاف مذاہب کا بیان تو کلی طور پر تھا، پھر آگے اس میں مزید تفصیل ہے وہ یہ کہ عورت کے

صفرہ و کدرہ کو مدت حیض میں دیکھنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یہ دیکھنا عادت سے متجاوز ہو کر اکثر مدت حیض پر آکر منقطع ہو جائے دوسرے یہ کہ اکثر مدت پر آکر منقطع نہ ہو بلکہ اس سے بھی متجاوز ہو جائے خفیہ کے یہاں اول صورت میں سب حیض ہے اور صورت ثانیہ میں مازاد علی العادة استحضار ہے اور یہی قول شافعیہ کا بھی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ہمارے یہاں اکثر مدت حیض دس دن ہے اور ان کے یہاں پندرہ دن، اور دوسرا قول شافعیہ کا یہ ہے کہ صفرہ و کدرہ ایام عادت میں تو حیض ہے اور مازاد علی العادة مطلقاً استحاضہ ہے۔

باب فی المستحاضۃ یغشاہا زوجہا

(۵)

وطی استحاضہ جمہور کے نزدیک جائز ہے اور ایک جماعت کے نزدیک ناجائز ہے جس میں ابراہیم نخعی بھی ہیں اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور ابن سیرینؒ نے کراہت منقول ہے۔
مصنفؒ نے اس باب میں کوئی حدیث مرفوعہ نہیں ذکر کی بلکہ اثر مکرر مذکور کیا وہ یہ کہ ام حبیبہ سے ان کے شوہر اور حمہ سے ان کے شوہر بحالت استحاضہ وطی کرتے تھے، ام حبیبہ کے شوہر عبدالرحمن بن عوفؓ ہیں اور حمہ بنت جحش کے شوہر طلحہ بن عبید اللہؓ ہیں، اس مسئلہ میں فعل صحابی سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ ہر دو جلیل القدر صحابی جو کہ عشر مبشرہ میں سے ہیں اس فعل پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر جرات نہیں کر سکتے تھے خصوصاً جبکہ قربان حاضر سے ممانعت بھی وارد ہے، دوسری بات یہ ہے کہ منع کے لئے دلیل کی حاجت ہے اور اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی نہی ثابت نہیں لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بدل میں لکھا ہے کہ اس سلسلہ کی بعض روایات جمع الفوائد میں موجود ہیں

باب ما جاء فی وقت النفساء

(۶)

اقل مدت نفاس میں عند الاثمہ الاربعہ کوئی تحدید نہیں ہے، اکثر مدت میں اختلاف ہے، خفیہ و حنا بلہ کے یہاں چالیس

لہ جمع الفوائد میں اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں جواز و عدم جواز ہم اسکی عبارت بعینہ یہاں نقل کرتے ہیں (عائشہ) قالت المستحاضۃ لا یتہازوجہا اللہ رمی (رواہ) یلعین عن ابراہیم النخعی قال کان یقال المستحاضۃ لا تجامع ولا تقوم ولا تمس المصحف انما رخص ہا فی الصلوۃ۔ وقال یزید۔ بجامعہا زوجہا و یکل ہما ماکل للظاہر (رواہ) عن ابن جبر و قد سئل اتجامع المستحاضۃ فقال العنقلۃ اعظم من الجماع اس کے بعد اس میں ابو داؤد کے حوالہ سے اسی اثر مکرر مذکور کیا ہے، ام حبیبہ اور حمہ کے بارے میں۔

روز ہے اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک ستون یونا، اور ایک روایت میں امام شافعی سے سبعون یونا مروی ہے اور امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک وہی لکھا ہے جو حنفیہ اور حنابلہ کا ہے لیکن کتب شافعیہ میں ستون یونا مذکور ہے،

۱۔ حدثنا احمد بن یونس — قوله كانت النفساء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تقعد بعد نفاسها اربعين يوماً۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت نفاس چالیس دن ہے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور صحابی کا قول کنا ففعل کذا فی زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاتفاق حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے کما فی کتب الاصول اور یہاں تو یہ حدیث ایک اور لحاظ سے بھی مرفوعہ ہے وہ اس لئے کہ صحابیہ کی مراد یہ ہے کہ نفاس حضور کی جانب سے اس بات کی مامور تھی کہ چالیس دن بیٹھی یہ مطلب نہیں کہ بیٹھی تھی اور یہ مراد اس لئے ہے کہ حدیث کو اگر ظاہر پر رکھا جائے تو مضمون حدیث خلاف واقع ہوگا کیونکہ یہ مستبعد ہے کہ ایک زمانہ کی تمام عورتیں عادت نفاس میں متحد ہو جائیں یقیناً سب کو چالیس ہی روز نفاس آئے یقیناً اس میں عادت کے اعتبار سے عورتیں مختلف ہوتی ہیں، کذا فی البذل عن الشوکانی، اور یہی بات شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر میں بھی لکھی ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بڑے بڑے حضرات تو یہی لکھ رہے ہیں لیکن مضمون کے خلاف واقع ہونے کی بات اس احتقار کے کچھ سمجھ میں نہیں آرہی اس لئے کہ اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ آپ کے زمانہ میں نفاس زائد سے زائد چالیس روز بیٹھی تھی اس میں کچھ بھی اشکال نہیں، اور اگر یہاں امر مقدر مائیں تب بھی یہی مطلب لینا پڑے گا کہ نفاس آپ کی طرف سے مامور تھی اس بات کی کہ زائد سے زائد چالیس روز بیٹھی، اور اگر یہ مطلب لیا جائے کہ چالیس دن بیٹھی تھی یا ہر نفاس چالیس دن بیٹھنے کی مامور تھی تب دونوں صورتوں میں اشکال ہوگا۔

خامس ۵۔ مصنف نے مدت نفاس کے بارے میں تو ترجمہ قائم کیا لیکن مدت حیض کے بارے میں کوئی ترجمہ نہیں قائم کیا اور نہ ہی اس کی کوئی حدیث ذکر کی بظاہر اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث ثابت ہی نہیں جیسا کہ ابن العربی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ (کذا فی ہامش البذل)

(فائدہ ثانیہ) مصنف نے غسل نفاس کے بارے میں ترجمہ قائم نہیں فرمایا اس لئے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے، کما فی بغیض الہامانی خارج الیہ ۱۱

قوله وكنى نطلى على وجوهنا الورس من الكلف كلف یعنی داغ و نشان عورت کے چہرہ پر ولادت کی شدت تکلیف وغیرہ کی وجہ سے کچھ نشان سے پڑ جاتے ہیں حضرت ام سلمہ اس کے بارے میں کہہ رہی ہیں ہم اس کی تدبیر یہ کیا کرتی تھیں کہ ورس، بویک مشہور گھاس ہے اس کو ہمیں کر نفاس اپنے چہرہ پر مل لیا کرتی تھی، جس سے وہ نشانات

۱۲۔ اور اس سلسلہ میں ایک حدیث سنن ابن ماجہ میں مرفوعہ مرتج بھی ہے عن النسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت

للفساء اربعين يوماً الا ان ترمي الطهر قبل ذلك۔

تہ یہ تلاطی مجہد سے بھی ہو سکتا ہے اور نطلی بشدید الطاء باب افتعال سے بھی ہو سکتا ہے، یہ دو احتمال علامہ سندھی نے حاشیہ سنائی

میں قول ابن عمر لأن أصبح مطلياً بقطران کے ذیل میں لکھے ہیں۔

صاف ہو جاتے تھے۔

۲۔ حدثنا الحسن بن یحییٰ — قوله ان سمرة بن جندب یا أمر النساء حضرت سمرة بن جندب غالباً اپنے قیاس و اجتہاد سے عورتوں کو زمانہ حیض کی نمازوں کی قضاء کا حکم دیا کرتے تھے۔ حضرت ام سلمہؓ کو جب معلوم ہوا تو انھوں نے اس کی تردید فرمائی اور فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم زمانہ نفاس کی نمازوں کی قضاء کا حکم نہیں فرمایا کرتے تھے مطلب یہ ہے کہ جب زمانہ نفاس کی نمازوں کی قضاء نہیں تو زمانہ حیض کی نمازوں کی قضاء بطریق اولیٰ ہوگی اس لئے کہ اس میں حرج زائد ہے، کیونکہ حیض نفاس کے مقابلہ میں بہت زائد اکثر الوقوع ہے تو جب دفع حرج کے لئے وہاں قضاء نہیں تو یہاں بطریق اولیٰ ہوگی۔

باب الاغتسال من الحيض

(۱۱۱)

اس باب سے مقصود غسل حیض کی کیفیت کو بیان کرنا ہے جیسا کہ اس سے پہلے شروع میں غسل جنابت کی کیفیت کو بیان کیا تھا غسل چاہے جنابت کے لئے ہو یا حیض کے لئے دونوں کا طریقہ تو ایک ہی ہے لیکن غسل حیض کے بارے میں روایات میں بعض ایسی چیزیں آتی ہیں جن کا تعلق خاص حیض ہی سے ہے، مثلاً فرمہ مشککہ وغیرہ کا ذکر جو آگے روایت میں آرہا ہے اس لئے اس کو الگ بیان کیا جاتا ہے۔

مضمون حدیث ۱۔ حدثنا معتمد بن عمار والوازی — قوله عن امرأة من بنی غفار کہہ گیا ہے ان کا نام لیلیٰ ہے اور یہ ابوذر غفاریؓ کی بیوی ہیں مضمون حدیث یہ ہے کہ وہ اپنے کسی سفر کا حال بیان کر رہی ہیں غالباً یہ سفر غزوہ خیبر کے لئے تھا جیسا کہ آخر حدیث سے معلوم ہو رہا ہے، وہ کہتی ہیں کہ سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنے حقیقیہ رحل یعنی پالان کے پیچھے کی لکڑی پر ردیف بنا لیا اور (یہ قافلہ جس میں آپ بھی تھے رات بھر چلتا رہا یہاں تک کہ) صبح کے قریب کسی منزل پر پہنچکر آپ نے نزل فرمایا اور میں بھی اپنی جگہ پر سے اتری، تو میں نے دیکھا کہ وہاں خون کا دھبہ لگ رہا ہے اور یہ مجھے پہلی مرتبہ حیض آیا تھا، وہ کہتی ہیں اس کو دیکھ کر میں وہاں سکر گئی اور شرمائی، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میری یہ کیفیت دیکھی اور اس دم پر بھی آپ کی نظر پڑی تو آپ نے دریافت فرمایا کہ شاید تجھ کو حیض آگیا ہے میں نے عرض کیا ہاں تو آپ نے فرمایا اپنے کپڑے درست کر لے تاکہ حیض کا خون منتشر نہ ہو اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا تھوڑا پانی لیکر اس میں نمک ملاؤ اور حقیقیہ رحل کو جس پر خون لگ گیا ہے اس سے دھو دو پھر اپنی سواری پر لوٹ جاؤ، آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد ان کا یہ معمول ہو گیا تھا کہ جب بھی غسل حیض کرتی تھیں تو غسل کے پانی میں نمک ملا لیا کرتی تھیں، بلکہ یہاں تک اس کا اہتمام ہوا کہ وصیت کی کہ مرنے کے بعد جب مجھ کو غسل دیا جائے اس پانی میں بھی نمک ملا جائے۔

اس حدیث میں غسل حیض کی کوئی خاص کیفیت تو مذکور نہیں نہ جانے مصنفؒ نے سب سے پہلے اسی روایت کو کیوں ذکر کیا، ہاں البتہ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہو رہا ہے یعنی ماہِ فلو ط بشی؛ طائرے غسل کا جواز جو باب فی الجنب بغسل رأسہ بالغطی میں تفصیل سے گزر چکا۔

قوله قالت فلما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سفر غزوات میں گاہے عورتوں کو بھی ساتھ لے جاتے تھے لیکن یہ لیجانا قتال کے لئے نہیں ہوتا تھا بلکہ دوسری خدمات کے لئے مجروحین کی مرہم پٹی اور تیمارداری کے لئے، اور اس قسم کی عورتوں کو باقاعدہ ہسم غنیمت تو نہیں دیا جاتا تھا البتہ انعام کے طور پر کوئی معمولی سی چیز مال غنیمت میں سے دے دی جاتی تھی جس کو رخصت کہتے ہیں، فنی سے مراد یہاں مال غنیمت ہے، ویسے مشہور یہ ہے کہ فنی وہ مال ہے جو کفار سے حاصل ہو بغیر قتال کے اور جو حاصل ہو قتال سے اس کو غنیمت کہتے ہیں، یہ چیزیں کتاب الجہاد میں آئیں گی۔

۲۔ حدثنا عثمان بن أبي شيبة — قوله عن عائشة قالت دخلت اسماء الحرة اسماء بنت شمس جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے بخاری میں بھی یہ حدیث ہے اس میں دخلت اسماء الحرة بلا تعین ہے حافظ کہتے ہیں خطیب نے مہبات میں اس روایت کو ذکر کیا اس میں بجائے بنت شمس کے اسماء بنت یزید بن السکن ہے دیلمی وغیرہ بعض محدثین نے مسلم کی روایت کو تصحیف قرار دیا ہے اس لئے کہ انفسار میں کوئی شخص ایسا نہیں جس کا نام شکل ہو، حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ہو سکتا ہے شکل ان کا لقب ہو اور نام یزید ہو بلکہ حافظ کہتے ہیں زیادہ تر مشہور کتابوں میں اسماء بنت شمس ہی ہے یا اسماء بغیر نسب کے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے۔

قوله ثم تأخذ فروعها فتطهر بها یعنی آپ نے فرمایا کہ حائضہ کو چاہئے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد مزید نظافت و طہارت حاصل کرے، فرصتہ کی فارمیں تینوں حرکات پڑھی گئی ہیں اس کے معنی ہیں روئی یا ادن کا قطعہ یعنی پھیلا، یہاں پر اس سے مراد مشک آلو پھیلا ہے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے فرصتہ تمسکتہ اور بعض روایات میں ہے من مسک مطلب یہ ہے کہ کسی پھیلا پر مشک لگا کر دائرہ کر پیہ زائل کرنے کے لئے اس کو اپنی فرج میں رکھے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ فرج کے علاوہ جہاں جہاں خون کا اثر ہو وہاں اس کو لگا کر پھر فرج میں رکھے، چنانچہ اس سے اگلی روایت میں تتبعین جہا آثار الدم آ رہا ہے بعض روایات میں فرصتہ کے بجائے قرصہ قاف کے ساتھ ہے اور بعض نے اس کو قرصہ قاف اور ضاد کے ساتھ ضبط کیا ہے تو گویا اس میں تین روایتیں ہو گئیں قرصہ، قرصہ، قرصہ

لے ممکن ہے مصنف کو ان صحابہ کی یہ ادا بہت پسند آئی ہو کہ حدیث پر عمل میں اس قدر اہتمام رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس حدیث کا جو مفعول حصہ ہے اس میں تو اعتدال حائض ہی مذکور نہیں بلکہ غسل دم حیض مذکور ہے البتہ فعل صحابہ غسل حیض سے متعلق ہے، ۱۲

مراد سب سے ایک ہی ہے۔

ہم نے ابھی کہا تھا کہ بعض روایات میں مِنْ مَسْكٍ ہے مشہور تو یہ ہے کہ یہ مسک بکسر المیم ہے جو کہ معروف خوشبو ہے، اور بعض نے اس کو مسک بفتح المیم پڑھا ہے اور مسک چڑے کو کہتے ہیں اور اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مشک تو بڑی گراں چیز ہے اور حضرات صحابہ عام حالات میں عسرت کی زندگی بسر کرتے تھے لہذا مطلب یہ ہے کہ چڑے کا ٹکڑا لے کر بدن کے جس جس حصہ پر خون کا اثر ہو اس سے رگڑ دے اور جن لوگوں نے اس کو مسک پڑھا ان کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے مِنْ مَسْكَةٍ (وہ پچایہ جس میں مشک کی خوشبو بسائی گئی ہو) دوسرے فریق نے اس کا جواب ہو سکتا ہے یہ لفظ مَسْكَةٍ ہو اس کا بالید سے اس صورت میں معنی ہوں گے وہ پچایہ جس کو ہاتھ میں پکڑا گیا ہو، لیکن یہ معنی رکیک اور غلاف ظاہر ہیں، امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ مسک بکسر المیم زیادہ صحیح ہے، اور عسرت و حاجت والی بات بس ایسی ہی ہے، عرب لوگ بڑے فراخ دل تھے خصوصاً استعمال طیب کے معاملہ میں۔

نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ استعمال مشک میں حکمت کیا ہے اس میں دو قول ہیں بعض نے کہا رانچہ کر یہہ کے ازالہ کے لئے اور بعض نے کہا اس لئے کہ مشک کا استعمال فرج میں اسرّاع الی الحمل ہے اس سے استقرار حمل جلد ہوتا ہے لیکن امام نوویؒ نے اس قول کی تردید فرمائی ہے حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں لا حول ولا قوۃ کہاں پہنچ گئے۔

قوله فانت علیہن الخ حضرت عائشہؓ نے انصاری عورتوں کا ذکر کیا اور ان کی تعریف و مدح کی، مدح کے الفاظ اگلی روایت میں آ رہے ہیں نفع النساء نساء الانصار لم یکن یمنعن الحیاء یعنی انصاری عورتیں کیسی اچھی ہیں ان کو دین سیکھنے اور مسائل معلوم کرنے سے حیار مانع نہ ہوتی تھی، طہارۃ مائہ جو کہ اصل ہے اس کا بیان پورا ہوا۔ الحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات۔

بَابُ التِّيمَمِ

(۱۰)

اس باب سے مصنفؒ کا مقصود مشروعیت تیمم اور صفت تیمم دونوں ہی کو بیان کرنا ہے چنانچہ باب کی حدیث اول سے مشروعیت اور اس کے بالعد کی روایات سے صفت تیمم کو بیان کیا۔

تیمم سے متعلق مباحث عشرہ | یہاں پر ہمیں مندرجہ ذیل امور بیان کرنا ہیں، ۱۔ التماسیۃ بمقابلۃ التیمم لغۃ و شرعاً، ۲۔ تیمم شرعی، ۳۔ طہارۃ مطلقہ و ضروریہ، ۴۔ رخصۃ و عزیۃ، ۵۔ قبل التیمم من خصائص ہذہ الامۃ، ۶۔ استیجاز بہ التیمم، ۷۔ اختلاف الامۃ فی کیفیۃ التیمم، ۸۔ دلائل فریقین اور حدیث عامر جو کہ اس باب میں

اصل ہے اس پر کلام۔ ہل بجوز التیم للجنابة۔

بحث اول۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب طہارۃ مائۃ مغزی و کبریٰ یعنی وضو اور غسل اور ان کے متعلقات کے بیان سے فارغ ہو گئے تواب یہاں سے طہارۃ ترابیع کو شروع کر رہے ہیں جو کہ طہارت مائۃ کا نائب اور اس کا بدل ہے اور نائب مؤخر ہوا کرتا ہے اصل سے۔

بحث ثانی۔ تیمم کے لغوی معنی قصد کے ہیں اور حج کے معنی بھی قصد کے ہیں لیکن اس میں معظم و محترم کی قید ہے یعنی کسی معظم و محترم چیز کا قصد کرنا اور تیمم کے معنی شرعی میں پاک مٹی کو قاعدہ شرعی کے مطابق استعمال کرنا طہارت کی نیت سے۔ ابن رسلان کہتے ہیں چونکہ تیمم کے لغوی معنی ہی قصد کے ہیں اس لئے فقہاء ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تیمم میں نیت واجب ہے گو وضو میں اختلاف ہے اس لئے کہ ہر اصطلاحی معنی میں لغوی معنی ملحوظ ہوا کرتے ہیں، البتہ امام اوزاعی سے اس میں اختلاف منقول ہے کہ ان کے نزدیک تیمم میں نیت ضروری نہیں، اور اسی طرح صاحب ہدایہ نے اس میں امام زفر کا اور ابن رشد نے ہدایۃ المجتہد میں حسن بن حمی کا بھی اختلاف لکھا ہے۔

بحث ثالث۔ جانتا چاہئے کہ جس طرح انک عائشہ کے قصد کی بنا پر فقہ عقد (بار کا گم ہونا) ہے اسی طرح مشروعیت تیمم کا سبب بھی یہی بار کا گم ہونا ہے، انک کا واقعہ بالاتفاق غزوہ مدینہ میں پیش آیا جس کو غزوہ بنو المصطلق بھی کہتے ہیں اور ایک بڑی جماعت جن میں ابن عبد البر، ابن سعد، ابن حبان بھی ہیں ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ آیت تیمم کا نزول بھی اسی غزوہ میں ہوا، اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ قصد انک پیش آنے کے بعد ایک دوسرے سفر میں دوبارہ بار گم ہوا اور اس پر آیت تیمم کا نزول ہوا، چنانچہ طبرانی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ واقعہ انک پیش آنے کے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک دوسرے غزوہ میں شریک ہوئی اس میں تیمم کا نزول ہوا، لیکن

لہ فی نفسہ تیمم تو مطلق طہارۃ کی نیت سے صحیح ہو جاتا ہے لیکن اس کے ذریعے سے ادارہ صلوٰۃ یہ امر آخر ہے اس میں تفصیل اور اختلاف ہے طرفین کے نزدیک تیمم کے ذریعہ صلوٰۃ اس پر موقوف ہے کہ وہ تیمم ایسی عبادت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو، مثلاً صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت، اور اگر ایسی عبادت مقصودہ ہے جو بغیر طہارۃ کے صحیح ہو جاتی ہے جیسے اسلام لانا تو اس تیمم سے نماز صحیح نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جو تیمم عبادت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو عام اس سے کہ وہ بغیر طہارت کے صحیح ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو اس سے ادارہ صلوٰۃ جائز ہے اور جو تیمم قربت غیر مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جیسے دخل مسجد اور مس مصحف اس تیمم سے بالاتفاق ادارہ صلوٰۃ جائز نہیں، نیز یہ بات بھی واضح رہے کہ اس بحث میں مقصودہ وغیر مقصودہ کا بھی ایک خاص مفہوم ہے جو کتب فقہ میں مذکور ہے، شرح وقایہ کے ماضیہ میں بھی لکھی ہے۔

اس روایت میں اس سفر کا نام مذکور نہیں ہے، حافظ ابن الغیم زاد المعاد میں فرماتے ہیں و ہذا ہوا الظاہر، اور ایسے ہی حافظ ابن حجر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، حافظ نے بعض علماء سے آیت تیم کا نزول غزوہ ذات الرقاع میں ہونا نقل کیا ہے، ہو سکتا ہے وہ دوسرا غزوہ یہی ہو جس کو حضرت عائشہ فرما رہی ہیں لیکن یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ذات الرقاع مقدم ہے یا بنو المصطلق، قطانی فرماتے ہیں آیت تیم کا نزول شہ یاسلہ مج میں ہوا، اور تاریخ خمیس میں شہ لکھا ہے اور ابن الجوزی نے التلیق میں شہ لکھا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث رابع: تیم تنفیہ کے نزدیک طہارۃ مطلقہ (کاملہ) ہے اورائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارۃ ضروریہ ہے، اسی لئے ہمارے یہاں تیم دخول وقت صلوٰۃ سے پہلے بھی کر سکتے ہیں اورائمہ ثلاثہ کے یہاں دخول وقت صلوٰۃ سے پہلے تیم جائز نہیں اس لئے کہ ضرورۃ کا تحقق وقت کے بعد ہی ہوتا ہے، نیز ان کے یہاں خروج وقت سے تیم ٹوٹ جاتا ہے نیز امام احمدؒ کے نزدیک وقت کے اندر اندر تیم واحد سے متعدد نمازیں قضاء وادار پڑھ سکتے ہیں۔ اور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک ہر فرض نماز کے لئے مستقل تیم ضروری ہے و لونی وقت واحد البتہ لوافل ان دونوں کے یہاں فرائض کے تابع ہیں، شافعیہ کے یہاں لوافل قبلیہ و بعدیہ دونوں مالکیہ کے یہاں صرف بعدیہ۔

بحث خامس: اس میں تین قول ہیں عزیمت ہے مطلقاً، رخصت ہے مطلقاً، تیسرا قول یہ ہے کہ عند عدم المار عزیمت ہے، اور پانی کے ہوتے ہوئے مرض وغیرہ کی وجہ سے رخصت ہے۔

بحث سادس: تیم اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ معجمین کی حدیث میں اس کی تصریح ہے اُعْطِیْتُ خَمْسًا لَوْ بَطِئْتُ اَحَدًا قَبْلِيْ اَوْ اس کے اخیر میں ہے جُعِلَتْ لِيْ الْاَرْضُ مَسْجِدًا و طهوراً۔

بحث سابع: قرآن پاک میں حکم ہے کہ صعیذ طیب سے تیم کیا جائے لہذا صعیذ طیب سے بالاجماع جائز ہے لیکن صعیذ طیب کی تفسیر میں اختلاف ہے امام شافعیؒ و امام احمدؒ نے اس کی تفسیر صرف تراب کے ساتھ کی ہے لہذا ان کے یہاں تیم صرف تراب سے کر سکتے ہیں، نیز ان دونوں کے نزدیک تراب ذی غبار ہونی چاہئے فعلق الغبار بالید ضروری ہے کتب شافعیہ و حنابلہ میں اس کی تصریح ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک بھی علی القول الاصح تیم تراب کے ساتھ خاص ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام مالک کے نزدیک صعیذ کا مصداق وجہ الارض (روئے زمین) ہے لہذا تیم تراب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ کل ماکان من جنس الارض سے جائز ہے، اور جنس الارض سے مراد یہ ہے کہ جو چیز آگ پر گرم کرنے سے نہ پگھلے اور جلانے سے راکھ نہ ہو جیسے جس لوزہ زرنج، حجر وغیرہ، اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس میں مزید عموم ہے وہ یہ کہ مائصل بالارض سے بھی جائز ہے جیسے نبات بشرطیکہ مقلوع نہ ہو نیز وقت میں تنگی ہو اور دوسری کوئی چیز سامنے ہو (ذکرہ صاحب المنہل)۔

بحث ثامن: کیفیت تیم میں اختلاف ائمہ، جانتا چاہئے کہ یہاں پر اختلاف دو جگہ ہے ایک عدد ضربات دوسرے مقدار یدین میں، امام احمدؒ، اسحق بن راہویہؒ اور امام بخاریؒ وغیرہ محدثین کے نزدیک تیم کے لئے ضربہ واحد ہے،

اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ضربتین ہیں اور مالکیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں مثل المذہبین اور تیسری روایت امام مالکؒ کی یہ ہے کہ ضربہ واحدہ فرض اور ثانیہ سنت اور یہی ان کا راجح قول ہے اسی کو مختصر خلیل وغیرہ کتب مالکیہ میں اختیار کیا گیا ہے اور مقدار یدین میں اختلاف یہ ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مسح صرف الی الکوعین (کفین) ہے، اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک الی المرفقین، اور امام مالکؒ سے دونوں روایتیں ہیں، اور تیسری روایت ان سے یہ ہے کہ مسح الی الکفین فرض ہے اور الی المرفقین سنت، لیکن کتب مالکیہ میں الی المرفقین ہی لکھا ہے اور امام مالکؒ کی موطا اور مدونہ کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے لہذا راجح قول کی بنا پر مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ وشافعیہ کے ساتھ ہوئے اور عدد ضربات میں راجح قول کی بنا پر وہ امام احمدؒ کے ساتھ ہیں

بحث تاسع دلائل فریقین :- جانتا چاہئے کہ امام بخاریؒ نے ان دونوں مسئلوں میں ضابطہ اور جمہور اہل حدیث کے مسلک کے مطابق باب قائم کئے ہیں باب التیمم للوجه والکفین اور باب التیمم ضویۃ اور پھر اسی کے مطابق روایا لائے ہیں اور امام مسلمؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور وہ روایات جو تعدد ضربہ اور مسح الی المرفقین پر دل ہیں وہ غیر صحیحین اور سنن کی روایات ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں ان کو تفصیل کے ساتھ مع سند وحوالہ کتب کے درج فرمایا ہے جو متعدد صحابہ سے مروی ہیں، حضرت فرماتے ہیں یہ روایات اگرچہ قوۃ وصحت میں صحیحین کی روایات کے مثل نہیں ہیں تاہم ان کے ضعف کا انجبار تعدد طرق اور موافقت قیاس سے ہو رہا ہے یعنی قیاس الفرع بالاصل وہ اس طور پر کہ وضو جو کہ تیمم کی اصل ہے اس میں ایک ہی پانی کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز نہیں لہذا تیمم میں بھی ایک ہی تراب کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز ہونا چاہئے اور اسی طرح وضو میں غسل یدین الی المرفقین ہے لہذا تیمم میں بھی مسح یدین الی المرفقین ہونا چاہئے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ جن روایات میں صرف ضربہ واحدہ مذکور ہے یا مطلق ضرب ہے وہ مافوق کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں مگر بطریق مفہوم مخالف کے اور استدلال بالمفہوم کے حنفیہ قائل نہیں لہذا روایات دالہ علی وحدۃ الضویۃ کو روایات مثبتہ للضویۃ کے معارض نہیں کہا جاسکتا۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ امام ابو داؤد نے باب التیمم مطلق قائم کیا ہے جس میں نہ ضربہ واحدہ کی قید ہے نہ ضربتین کی، اسی طرح نہ کفین کی نہ الی المرفقین کی، اسی لئے مصنف نے اس باب میں ضربہ واحدہ، ضربتین الی الکفین، الی المرفقین الی الذراعین حتی کہ الی المتکبیین سب طرح کی روایات ذکر کی ہیں۔

حدیث عمار کا اضطراب | اور یہ سب اختلافات حدیث عمار ہی کے مختلف طرق میں موجود ہیں اسی لئے امام طحاویؒ وغیرہ بعض علمائے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حدیث عمار قابل استدلال نہیں، امام ترمذیؒ نے بھی لکھا ہے کہ اسی اختلاف کی بنا پر بعض اہل علم نے حدیث عمار کی تضعیف کی ہے۔

حدیث عمار باوجود اضطراب کے صحیحین میں | امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے حدیث عمار کو صرف ان طرق سے لیا ہے جس میں ضربہ واحدہ اور کھین مذکور ہے

بندہ کو اس سلسلہ میں ایک غلبان رہا ہے وہ یہ کہ اس حدیث عمار میں جب اتنا شدید اضطراب ہے تو پھر امام بخاریؒ و امام مسلمؒ نے اس کو اپنی صحیحین میں کیسے جگہ دی؟ یہ تو الگ بات ہے کہ ان حضرات نے صرف ان طرق کو لیا جن میں ضربہ واحدہ اور کھین مذکور ہے مگر صرف ان طرق کو اختیار کرنے سے دوسرے طرق تو کالعدم نہیں ہو سکتے اس کا صحیح جواب تو بڑے حضرات دیں گے میرے غور کرنے سے ایک بات سمجھ میں آئی وہ یہ کہ دراصل حدیث عمار دو ہیں، ایک وہ جس میں ابتداء تیمم اور اس کی مشروعیت کا ذکر ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ہم نے نزول تیمم کے بعد حضور کے ساتھ تیمم کیا، اور دوسری حدیث عمار وہ ہے جس کو انہوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کیا جو تیمم جنب کے سلسلہ میں ہے زیادہ تر اختلاف واضطراب جس کا اوپر ذکر آیا عمار کی حدیث اول میں ہے اسی لئے حضرات شیخین نے اس کو نہیں لیا اور عمار کی وہ حدیث ثانی جس کو حضرات شیخین نے لیا اس میں یہ سارے اختلافات نہیں بلکہ اس کے تمام طرق میں ضربہ واحدہ مذکور ہے اس کے خلاف نہیں البتہ مقدار یدین کے بارے میں اس میں بھی فی الجملہ اختلاف ہے بعض میں الی الکھین ہے اور اس کو شیخین نے لیا ہے اور بعض میں اسکے خلاف بھی ہے الی المرفیقین وغیرہ، الی المناکب والاباط اس میں نہیں ہے هذا عندی والله تعالیٰ اعلم۔ بعد میں جب ترمذی شریف کو دیکھا گیا تو اس سے معلوم ہوا امام ترمذیؒ نے اس حق بن لہویر سے یہی بات نقل فرمائی یعنی یہ کہ حدیث عمار دو ہیں اور یہ اختلاف واضطراب ان میں سے صرف ایک میں ہے، فلله الحمد والمآلہ ۱۲

حضرات شیخین نے حدیث عمار کے علاوہ ابوالجہیم کی حدیث بھی ذکر کی ہے جس کو امام ابو داؤدؒ نے آئندہ باب میں ذکر کیا ہے، ابوالجہیم کی حدیث میں ضربہ واحدہ مذکور ہے اور یدین کے بارے میں وہ مجمل ہے راوی نے صرف الی الیدین کہا اسکی مقدار نہیں بیان کی۔

بحث عائشہ یہ کل نو بحثیں ہوئیں تکمیل عشرہ کے لئے ایک مسئلہ اور سن لیجئے وہ بھی اہم ہے وہ یہ کہ تیمم حدیث اصغر و اکبر دونوں میں مشروع ہے یا صرف حدیث اصغر میں؟ وبعبارۃ اخری تیمم صرف وضو کے قائم مقام ہوتا ہے یا وضو و غسل دونوں کے؟ جمہور علماء سلفا و خلفا و منہم الائمة الاربعہ کے نزدیک عموم ہے، البتہ ابراہیم غنیؒ کا اس میں خلاف منقول ہے ان کے نزدیک صرف حدیث اصغر میں مشروع ہے اور صحابہ میں حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے لیکن اخیرین سے رجوع مروی ہے۔

تیمم جنب کا ثبوت کتاب اللہ سے | بلکہ حنفیہ کے نزدیک تو تیمم جنب کتاب اللہ سے ثابت ہے اس لئے کہ آیت تیمم میں جو اول المستمئ التمسح ہے اس کو حنفیہ جامع پر محمول کرتے ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے محل میں گذر چکی، تیمم کے ان مباحث کے بعد اب باب کی حدیث اول لیجئے۔

أحدنا عبد اللہ بن محمد النفیلی — قوله فحضرت القلوة فسلوا بغیر وضوء الا صلوة سے مراد فجر کی نماز ہے،

صحابہ کرام نے پانی ہونے کی وجہ سے بغیر وضو کے نماز ادا کی اور تیمم اس وقت تک مشروع ہوا تھا، اس سے فاقد الطہورین کا مسئلہ نکلتا ہے جس میں اختلاف مشہور ہے، ہمارے یہاں یہ مسئلہ باب فرض الوضوء میں گذر چکا۔

قوله فنزلت آية اليمح آيت کے مصداق میں شراح کا اختلاف ہے ابن العربی فرماتے ہیں ہذہ معضلة ما وجدت لداہبہا دواثر یعنی یہ ایسا مشکل مسئلہ ہے کہ اس مرض کا میں نے کوئی علاج نہیں پایا کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کو کسی آیت ہے ابن بطال نے کہا کہ اس سے مراد آیت النسا ہے یا آیت مائدہ انھوں نے کوئی تعیین نہیں کی، اور علامہ قرطبی کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد آیت النسا ہے اس لئے کہ آیت مائدہ آیت وضو کے نام سے مشہور ہے گو اس میں تیمم کا بھی ذکر ہے، اور آیت نسا میں صرف تیمم ہی ہے وضو نہیں، علامہ عینی نے ایک روایت کی بنا پر جو حمیدی کی جمع بین الصیغین میں ہے جس میں اس طرح ہے فنزلت یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الى الصلوة الایة آیت مائدہ کا متعین ہونا لکھا ہے، قوله ما نزل بہ امر تکوینہ (لا جعل الذل للمسلمین وذلک فیہ فوجا حضرت اسید بن حنفیہؓ حضرت عائشہؓ کو دعار دے رہے ہیں کہ جب بھی ان کو کوئی ناگوار بات پیش آئی تو اس میں اللہ تعالیٰ نے ابوبکرؓ کے گھرانے کی بدولت (کما فی س وایہ ما ہی باول برکت کما یال ابی بکر) خود ان کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے راحت و سہولت کا سامان ہمایا فرمایا، شراح نے لکھا ہے اس سے واقعہ انک کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کا بھی امر مکر وہ ہونا ظاہر ہے اور اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ واقعہ انک مقدم ہے واقعہ ترویل تیمم پر جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ حدثنا احمد بن صالح۔ قوله عن عمار بن یاسر باب کی حدیث اول سے مشروعیت تیمم بیان کرنے کے بعد اب مصنف اس حدیث سے کیفیت تیمم بیان کرتے ہیں یہ حدیث عمار ہے جس کو مصنف نے مختلف اور متعدد طرق سے بیان کیا ہے اس حدیث کے تمام طرق کا مدار ابن شہاب پر ہے، پھر ابن شہاب سے روایت کرنے والے متعدد ہیں، پہلی سند میں ان کے شاگرد یونس بن یزید الایلی ہیں اور دوسری سند میں بھی وہی ہیں لیکن نیچے کے راوی یعنی مصنف کے استاذ بدل گئے ان دونوں روایتوں میں ضربتین مذکور ہے، البتہ مقدار یدین میں کچھ فرق ہے ایک میں الی المناکب والابا ہے اور دوسری میں نہیں۔

۳۔ حدثنا محمد بن احمد بن خلف حدیث عمار کا یہ دوسرا طریق ہے اس میں ابن شہاب سے روایت کر کے یونس بن کیسان ہیں دونوں طریق میں فرق یہ ہے کہ یونس کی روایت میں عبید اللہ بن عبد اللہ اور عمار بن یاسر کے درمیان کوئی واسطہ نہ تھا اور اس دوسری سند میں ابن عباس کا واسطہ ہے، اس چوتھی روایت میں بھی ہارم ہونے کا ذکر ہے جیسا کہ باب کی حدیث اول حدیث عائشہؓ میں تھا۔

قوله عترس باولات العیش تریس کہتے ہیں مسافر کا آخرب شب میں استراحت ذات البعیش کی تحقیق کے لئے کسی منزل پر اترنا اولات البعیش جس کو ذات البعیش بھی کہتے ہیں، کہا گیا ہے

ہے کہ یہ مدینہ کے قریب تقریباً ایک برید (منزل) کی مسافت پر ایک وادی ہے بخاری کی ایک روایت میں باللبیداء اور بذات الجیش ہے مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں جگہیں ذوالحلیفہ کے قریب مکہ و مدینہ کے درمیان ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ بیدار نسبت ذوالحلیفہ کے مکہ سے زیادہ قریب ہے اور تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ بیدار اور ذات الجیش مدینہ اور خیبر کے درمیان ہیں مکہ کے راستہ میں نہیں، حافظ نے قول اول کو ترجیح دی ہے قول ثالث کو مرجوح قرار دیا ہے، نیز قول ثالث پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ نزول تیمم کا قصہ غزوۃ المریض میں نہیں پیش آیا کیونکہ مریض مدینہ سے بجانب مکہ واقع ہے، قوله من جزع ظفار، ظفار بفتح الظاء معنی علی الکسر ہے جیسے قطام، مکن میں ایک شہر کا نام ہے، لفظ جزع جمع ہے جزمہ کی اس کے معنی ہیں خریز یا مانی یعنی خرہرے اور قیمتی پتھر و جواہر جن سے ہار بناتے ہیں۔

ظفار و اظفار کی تحقیق بعض روایات میں بجائے ظفار کے اظفار ہے جیسا کہ لسانی میں ہے، شراح نے لکھا ہے اظفار جمع ہے ظفر کی یہ ایک معروف خوشبو کا نام ہے جس کو قسط اور قسط اظفار بھی کہتے ہیں۔ جس سے بخور یعنی دھوئی دیکھائی ہے، چونکہ وہ ظفر الانسان کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے اس کو اظفار کہتے ہیں، لیکن جانتا چاہئے کہ اس لفظ کا ذکر دو جگہ آتا ہے ایک یہاں باب التیمم میں دوسرے غسل میض میں، باب تیمم میں صحیح ظفار ہے، اور غسل میں بھی روایات میں دونوں طرح آتا ہے لیکن وہاں صحیح اظفار ہے، ظفار ایک شہر کا نام ہے اور اظفار جس کو قسط اظفار بھی کہتے ہیں خوشبو کا نام ہے۔

قوله قال حبست الناس ولیس معهم ماء یہاں پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس قافلہ نے تعریس اور نزول ایسی جگہ پر کیوں کیا جہاں پانی نہیں تھا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ تعریس اور نزول بالقصد نہ تھا بلکہ التماس عقد کے لئے مجبوراً ہوا تھا کذا استفاد من امانی الاحبار غفر الله لؤلؤہ، اور حضرت شیخ کی تقریر بخاری میں اس کی ایک دوسری توجیہ لکھی ہے۔ قوله فضر بوابا یدہم الی الارض، حدیث عمار کے اس طریق میں ضربہ واحدہ مذکور ہے جبکہ اس سے پہلے طریق میں ضربتین کا ذکر تھا، نیز اس طریق میں مسح الی الی المناکب والاباط مذکور ہے جس کے بارے میں ابن شہاب کہہ رہے ہیں ولا یعتبر بهذا الناس یعنی بہت سے فقہاء اس کا اعتبار نہیں کرتے یا اشارہ ضربہ واحدہ کی طرف ہے یعنی بہت سے علماء اکتفا بضربہ واحدہ کے قائل نہیں یا دونوں کی طرف اشارہ مانا جائے۔

جانتا چاہئے کہ اس طرح کی عبارت ہوتی تو ہے رد اور تضعیف کے لئے لیکن چونکہ کیفیت تیمم کے بارے میں شراح نے ابن شہاب کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ مسح الی المناکب والاباط کے قائل تھے اس لئے یہ مطلب لینا شاید صحیح نہ ہو لہذا یہ کہا

لہ چنانچہ حدیث ام عطیہ میں وارد ہے وقد رخص لنا عند الطهرا اذا غسلت احدانا من معیضہا فی نبدۃ من کسبت اظفار اور ایک روایت میں بجائے کسبت کے قسط ہے اور امام بخاری نے اس پر باب باندھا ہے، باب الطیب للمرأة عند غسلها من المعیض یہ سب تفصیل

جائے کہ وہ بطور شکوہ کے کہہ رہے ہیں کہ دیکھئے سچ الی المناکب والاباط روایت سے ثابت ہے لیکن پھر بھی بہت سے علما اس کے قائل نہیں اور یہ کہا جائے کہ انھوں نے اپنا مسلک بدل دیا ہو پہلے قائل ہوں بعد میں نہ رہے ہوں یا اس کے برعکس واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف کے مسلسل کلام کی تشریح | قال ابو داؤد وکذا اللک رواہ ابن اسحق قال فیہ عن ابن عباس وذاکر

ضر بنین کما ذکرہ یونس اس جملہ میں مصنف نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک سند سے متعلق اور دوسری متن سے، ابن اسحق زہری کے تلامذہ میں سے ہیں ذکر واسطہ وعدم واسطہ میں تلامذہ زہری کا اختلاف چل رہا ہے مصنف فرما رہے ہیں جس طرح صالح بن کیسان نے سند میں ابن عباس کا واسطہ ذکر کیا اسی طرح ابن اسحق نے بھی کیا ہے لیکن دونوں کے متن میں فرق ہے وہ یہ کہ صالح کی روایت میں ضربہ واحدہ مذکور تھا اور ابن اسحق کی روایت میں ضربتین ہے جیسا کہ یونس کی روایت میں بھی ضربتین گذر چکا۔

وقال مالک عن الزہری امام مالک زہری کے چوتھے شاگرد ہیں انھوں نے عبید اللہ اور عمار کے درمیان واسطہ تو ذکر کیا لیکن بجائے عن ابن عباس کے عن ابیہ کا، اور پھر آگے مصنف کہتے ہیں وشک فیہ ابن عیینہ یہ بھی زہری کے تلامذہ میں ہیں انھوں نے اپنی سند میں واسطہ تو ذکر کیا لیکن اس واسطہ کی یقین نہیں کی شک ظاہر کیا کہ وہ عن ابیہ ہے یا عن ابن عباس اور گاہے وہ بدون شک کے عن ابیہ اور کبھی عن ابن عباس کہتے تھے۔

قولہ ولعزید کذا حدیث منہم الضو بیتین الامن سمیت من تسمیت کا مصداق مصنف کی بیان کردہ روایات کے مطابق اصحاب زہری میں سے صرف تین ہیں یونس، ابن اسحق اور تمیم لیکن حضرت بڈل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنف کا دعوتے حصر منقوض ہے اس لئے کہ امام بیہقی نے اس میں ابن ابی ذئب اور امام طحاوی نے صالح بن کیسان کا اضافہ کیا ہے کہ یہ ہر دو بھی ضربتین کا ذکر کرنے والوں میں سے ہیں۔

تیمم جنب کے بارے میں حضرت ابن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری کا مباحثہ | ۵ حد ثنا محمد بن سلیمان الانباری - قولہ قال ابو موسیٰ یا ابا عبد الرحمن الخ اس حدیث میں تیمم جنب کا مسئلہ مذکور ہے، ابو عبد الرحمن عبداللہ

ابن مسعود کی کنیت ہے ابو موسیٰ اشعری بننے جو کہ تیمم جنب کے جواز کے قائل تھے حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کسی جنبی کو پانی نہ ملے تو کیا وہ تیمم کر سکتا ہے، عبداللہ بن مسعود نے فرمایا نہیں کر سکتا، اس پر

لہ میں کہتا ہوں صالح بن کیسان کی روایت جو ابو داؤد میں ہے اس میں ضربہ واحدہ ہی مذکور ہے ہو سکتا ہے امام طحاوی کو ان کی جو روایت پہنچی ہو اس میں ضربتین ہو اور یہ دونوں روایتیں دو مختلف وقت کی ہوں۔

ابو موسیٰ اشعریؓ نے سورہ مائدہ کی آیت اولہ استم النساء پیش کی جس سے تیمم جنب ثابت ہوتا ہے، اس پر عبد اللہ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ بات تو ٹھیک ہے لیکن اگر ہم لوگوں کو تیمم جنب کی اجازت دیدیں تو اندیشہ ہے اس بات کا کہ وہ اس میں بے امتیاطی کریں گے جہاں دیکھا کہ پانی ٹھنڈا ہے اور سردی ہو رہی ہے بس تیمم کرنے لگیں گے فقال لہ ابو موسیٰ انما کرہتم هذا لہذا یعنی ابو موسیٰ اشعریؓ نے فرمایا اچھا! اس وجہ سے فتویٰ نہیں دیتے، ہو کیا حضورؐ نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا تھا۔ آپ سے زیادہ کون مصلحت میں ہوگا، اور حضرت عمارؓ کی ایک حدیث بیان کی جو انھوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کی تھی یہ پوری حدیث آگے متن میں آرہی ہے جس سے تیمم جنب کا جواز ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ حضرت عمارؓ کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کہیں سفر میں ایک کام سے بھیجا تھا مجھے وہاں جنابت لاحق ہوئی اتفاق سے پانی تھا، نہیں وہ کہتے ہیں میں نے جنابت کی نیت سے تیمم کیا (اور یہ مجھے معلوم نہ تھا کہ حدیث اصغر و اکبر دونوں سے تیمم کا طریقہ ایک ہی ہے) چنانچہ میں نے زمین میں لوٹ لگائی جس طرح دابہ گھوڑا وغیرہ لگاتے ہیں پھر جب میں سفر سے واپسی پر حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو اس پر حضورؐ نے ارشاد فرمایا جنابت کے تیمم کے لئے ترمخ کی ضرورت نہیں تھی اس کے بعد آپ نے تیمم کا جو معروف طریقہ ہے وہ بتلایا، عبد اللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کی یہ پوری بات سن کر فرمایا افلم تر عمر لعن یقنع بقول عمارؓ کیا نہیں دیکھتے ہو حضرت عمرؓ سے حضرت عمارؓ نے جب یہ حدیث بیان کی تھی تو عمرؓ نے اس پر قناعت اور اظہار اطمینان نہیں کیا تھا۔ اس پر ابو موسیٰ اشعریؓ خاموش ہو گئے، قناعت نہ کرنے کی تشریح آئندہ روایت میں آ رہی ہے

ترتیب استدلال پر اشکال اور اسکی توجیہ

جانتا چاہیے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے عبد اللہ بن مسعودؓ کے سامنے تیمم جنب کے جواز پر استدلال میں دو چیزیں پیش کیں، ایک آیت مائدہ دوسرے حدیث عمار، ابوداؤد کی اس روایت میں ترتیب یہ ہے کہ انھوں نے پہلے استدلال بالآیت کیا اس کے بعد استدلال بالحدیث، اولاً جب انھوں نے آیت سے استدلال کیا تو اس پر عبد اللہ بن مسعودؓ نے ان کی بات کو تسلیم کر لیا لیکن یہ فرمایا کہ ایک مصلحت سے ہم جواز کا فتویٰ نہیں دیتے، اس ترتیب پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے سامنے جب تیمم جنب کے جواز کا اعتراف کر لیا تو پھر ابو موسیٰ اشعریؓ نے اس کے بعد دوبارہ استدلال بالحدیث کیوں کیا اس کی کیا حاجت رہی تھی، دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب عبد اللہ بن مسعودؓ نے جواز تیمم کا اعتراف کر لیا تھا تو بعد میں

لہ اس سے معلوم ہوا کہ عبد اللہ بن مسعودؓ اس آیت کی تفسیر میں ابن عباسؓ کی رائے سے متفق ہیں کہ آیت میں لس سے لس بالید نہیں بلکہ جماع مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان کے سامنے جب حدیث عمار پیش کی تو عبداللہ بن مسعودؓ نے اس استدلال پر نقد کیوں کیا، یہ حدیث بخاری شریف میں بھی ہے ایک جگہ تو اس میں بھی ترتیب استدلال اسی طرح ہے جس طرح یہاں ابوداؤد میں لیکن بخاری کی دوسری روایت میں ترتیب اس کے برعکس ہے اولاً استدلال بالحدیث پھر جب عبداللہ بن مسعودؓ نے اس پر نقد فرمادیا تو ثانیاً ابو موسیٰ اشعریؓ نے استدلال بالایۃ فرمایا، روایت بخاری کی اس ترتیب پر کوئی اشکال واقع نہیں ہوتا اسی طرح ابوداؤد کی روایت کی تشریح اوپر جس اسلوب سے ہم نے کی ہے اس سے بھی اشکال رفع ہو جاتا ہے اس لئے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے شروع میں جواز تیمم کا گواہ اعتراف کر لیا تھا لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی بیان فرمائی کہ فتوے جواز خلاف مصلحت ہے، خلاف مصلحت ہونے کی تردید جب ابو موسیٰ اشعریؓ نے حدیث عمار سے کی تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی دلیل پر نقد کر دیا، سوال کا نقد اصل جواز پر نہ ہوا بلکہ انکار مصلحت پر،

۶۔ حدثنا محمد بن کثیر العبدی — قوله قال كنت عند عمرو فجاءه رجل الىه وهى حدیث عمار ہے جس کا حوالہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے اپنے استدلال میں دیا تھا، مضمون اس کا یہ ہے۔

تیمم جنب کے بارے میں حدیث عمار ایک مرتبہ ایک شخص حضرت عمرؓ کی خدمت میں آیا اور اس نے تیمم جنب کے بارے میں سوال کیا کہ اگر کسی کو جنابت پیش آئے اور پانی نہ ہو تو کیا تیمم کر سکتا ہے؟ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر خود مجھے اس طرح کی نوبت آئے تو میں جنابت سے تیمم کر کے نماز نہ پڑھوں گا (گویا وہ تیمم جنب کے قائل نہ تھے) اس سوال و جواب کے وقت مجلس میں حضرت عمارؓ بھی موجود تھے وہ بولے یا امیر المؤمنین! کیا آپ کو وہ واقعہ یاد نہیں کہ ایک مرتبہ مجھے اور آپ کو سفر میں جنابت پیش آگئی تھی اور میں نے ایک خام قسم کا تیمم کر کے نماز پڑھی تھی پھر سفر سے واپسی پر آپ کے سامنے میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تھا تو اس پر حضور نے مجھے تیمم کر کے بتلایا تھا کہ ایسے کرنا چاہئے تھا ز میں پر لوٹ لگانے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن حضرت عمرؓ کو یہ واقعہ ان کے یاد دلانے پر بھی یاد نہ آیا اور فرمایا یا عمار! اتق اللہ، اس پر عمارؓ نے عرض کیا کہ اچھا! اگر آپ فرمائیں تو میں اس حدیث کا لوگوں سے ذکر نہ کروں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا یہ تو میں نہیں چاہتا لنو لیتک من ذلک ما قولیت تم اپنی ذمہ داری پر اس حدیث کو بیان کرو، واضح رہے کہ یہ وہی ثانی حدیث عمار ہے جس کو شیخین نے میصن میں لیا ہے جس کو وضاحت سے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

بَابُ التَّيْمُمِ فِي الْحَضَرِ

(۳)

کیفیت تیمم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف تیمم سے متعلق بعض دوسرے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں

مبطل ان کے ایک یہ ہے کہ کیا پانی کے موجود ہوتے ہوئے حالتِ حضر میں بھی کسی عبادت کے لئے تیمم کر سکتے ہیں؟ حدیث الباء سے معلوم ہوا کہ ہاں! رد السلام کے لئے تیمم کر سکتے ہیں اس لئے کہ رد سلام ایک فوری چیز ہوتی ہے جس میں تراخی کی گنجائش نہیں ہوتی لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں سلام کا جواب طہارت کے ساتھ دوں تو اب ظاہر ہے کہ وضو کرتا رہے گا تو رد کا وقت نکل جائے گا، لہذا تیمم کر کے جواب دیدے۔

حدیث الباب سے امام طحاوی کا ایک استنباط | امام طحاوی نے حدیث الباب سے ایک اور مسئلہ بلکہ قاعدہ کلیہ پر استدلال کیا ہے جس کے صرف

احناف قائل ہیں جمہور نہیں، وہ یہ کہ ہر وہ عبادت جو فائز لا الی خلف ہو یعنی جس کی قضاء نہ ہو، مثلاً صلوٰۃ الجنائزہ صلوٰۃ العیدین اگر وضو کرنے کی صورت میں دیر ہو جانے کی وجہ سے اس کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے تیمم جائز ہے، شافعیہ وغیرہ کے یہاں چونکہ یہ مسئلہ نہیں ہے اس لئے امام نووی نے حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تیمم کی توجیہ یہ کی کہ یہ تیمم عدم وجدان مار کی وجہ سے تھا لیکن ظاہر ہے کہ یہ واقعہ مدینہ منورہ یعنی حضر اور آبادی کا ہے، وہاں پانی ہونے کا کیا مطلب فلعل النودی لم یجمل علی ذلک الاضواء مذہبہ، اس سلسلہ میں اور بھی بعض آثار صحابہ ہیں جن سے ہمارے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

تیمم فی المحضر کے اسباب اور صورتیں مع اختلاف ائمہ | اس کے بعد جانتا چاہیے کہ ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے یعنی تیمم فی المحضر یہ طویل الذیل اور تفصیل طلب ہے سو اس کے مختلف اسباب اور وجوہ ہو سکتی ہیں، اور وہ ہمارے تتبع کے اعتبار سے چار ہیں۔

الوجہ الاول۔ لعدم وجدان الماء، حنفیہ کے یہاں عدم وجدان مار کی وجہ سے شہر میں تیمم کر سکتا ہے یا نہیں؟ بعض متون احناف سے معلوم ہوتا ہے عدم وجدان الماء فی المحضر معتبر نہیں کیونکہ یہ بہت نادر ہے، صاحب ہدایہ کا میلان اسی طرف ہے اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ نادر ہے لیکن اتفاقاً ایسا ہو جائے تو راجح قول کی بنا پر ہمارے یہاں جائز ہے، درمختار میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے اور لامع میں حضرت گنگوہی کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اور وہی ائمہ

سہ نیز حنفیہ کے پاس اس سلسلہ میں حضرت عمر اور ابن عباس کا اثر بھی موجود ہے ابن عباسؓ فرماتے ہیں اذ اذ فجاؤک جنازۃ وانت علی غیر طہارۃ فتیمم طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اور اسی طرح امام نسائی نے کتاب الکلی میں اس کو روایت کیا ہے، اثر ابن عمرؓ یہ ہے کہ ایک مرتبہ ان کو جنازہ کی نماز پڑھنی تھی اور پہلے سے با وضو نہ تھے انھوں نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی امام بیہقیؒ نے اس کو معرفۃ السنن میں متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، (کذا فی المسئل)

ثلاثہ کا مذہب ہے لیکن ان کے یہاں وجوب اعادہ میں اختلاف ہے یعنی جب پانی لمجائے تو اعادہ صلوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ امام احمدؒ کے اس میں دونوں قول ہیں کما فی المنہی لیکن الروض المربع میں عدم وجوب اعادہ کی تصریح ہے اور امام مالکؒ کا بھی رائج قول عدم اعادہ ہی ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے البتہ امام شافعیؒ وجوب اعادہ کے قائل ہیں، فالانثۃ الثلاثۃ فی جانب والامام الشافعی فی جانب۔

الوجہ الثانی تیمم فی الحضر لاجل المرض، ایک شخص مریض ہے اس کو استعمال ماریا حرکت وغیرہ کی وجہ سے اشتداد مرض کا اندیشہ ہے سو ایسا مریض جمہور علماء و منہم الائمۃ الثلاثہ حنفیہ مالکیہ حنابلہ کے نزدیک تیمم کر سکتا ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف اشتداد مرض کا اندیشہ کافی نہیں تا وقتیکہ تلف نفس یا تلف عضو کا خوف نہ ہو (کما فی الہدایہ) لیکن کتب شافعیہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف تلف کی قید ان کے یہاں بھی نہیں ہے، لہذا وہ بھی اس مسئلہ میں جمہور ہی کیساتھ ہوئے، داؤد ظاہری کے نزدیک تیمم لاجل المرض مطلقاً جائز ہے خواہ استعمال ماریا نہ ہو یا ہو، اور یہی امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے، کما فی العینی۔

الوجہ الثالث تیمم الجنب لاجل البرد یعنی پانی کے موجود ہوتے ہوئے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کرنا، اس مسئلہ پر مصنفؒ نے آگے چل کر مستقل باب باندھا ہے باب اذا خاف الجنب البرد ایتیمم اس مسئلہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تو ایسے شخص کے لئے تیمم ہی ضروری ہے البتہ حنفیہ میں سے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ سردی کی وجہ سے جنبی کا تیمم کرنا مصر میں جائز نہیں خارج مصر جائز ہے کیونکہ شہر میں گرم پانی کا انتظام ہو سکتا ہے بخلاف صحار کے، پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص نے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو پھر زوالِ عذر کے بعد غسل کر کے اعادہ صلوٰۃ واجب ہے نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک واجب نہیں، اور امام شافعیؒ کے یہاں واجب ہے، وعن احمد روایتان، لیکن الروض المربع میں صرف عدم وجوب اعادہ مذکور ہے، لہذا اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ ایک طرف ہوئے اور امام شافعیؒ ایک طرف یہ تو مذاہب ہوئے ائمہ اربعہ کے، اور عطاء ابن ابی رباح و حسن بصری کے نزدیک اصل مسئلہ میں اختلاف ہے ان کے یہاں تیمم الجنب لاجل البرد مطلقاً جائز نہیں، بل یجب الغسل وان مات۔

۱۰۰ ممش بدایہ لکھتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک تسخیر المار فی المصر واجب ہے اور یہ کہ اجرت دیکر حمام میں غسل کرے اور اصحاب المغتسل کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ اجرة بعد الفراغ عن الغسل لیتے ہیں لہذا اگر اس کے پاس اس وقت اجرة نہ ہو تو عذر کر دے اسی لئے کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف اختلاف زمان ہے نہ کہ اختلاف برہان، لیکن اس طرح کے مسائل میں عمل کرنے کیلئے ارباب فتویٰ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

تنبیہ: حضرت شیخ قدس سرہ نے حاشیہ بذل میں بوالہ یعنی دفعی اس مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ صاحبین کو بھی ذکر فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اعادہ واجب ہے لیکن صاحبین کا یہ مذہب باوجود کافی تتبع کے کہیں نہیں ملا۔ شرح وقایہ اور اس کے حاشیہ میں یہ قاعدہ کلیہ لکھا ہے کہ وہ عذر جو تیمم کے لئے پہنچ جاتا ہے کبھی من جانب اللہ ہوتا ہے جیسے مرض، برد اور خوف عطش وغیرہ اس صورت میں تیمم جائز ہے اور بعد میں اعادہ واجب نہیں اور جو عذر من جہۃ العباد ہو جیسے وہ شخص جو کفار کے قبضہ میں قید ہو جو اس کو وضو سے روکتے ہوں یا مجبوس فی السجن وغیرہ ان صورتوں میں تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے لیکن زوال مانع کے بعد اعادہ واجب ہے، یہ تیمم کے جملہ مسائل و اختلافات ائمہ مراجعۃ الی الکتاب کے بعد احتیاط کیساتھ ذکر کئے گئے ہیں انشاء اللہ تعالیٰ تحقیق یہی ہے

الوجه الرابع: وہ صورت جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی وہ تیمم جو اس عبادت کے لئے کیا جائے جو فائت لالی خلف ہو جس کی تشریح باب کے شروع میں گذر چکی۔

۱- حدثنا عبد الملك بن شعيب — قوله دخلنا على ابی الجهم بن الحارث بن القثم الانصاری ابی الجهم کینیت ہے ان کے نام میں اختلاف ہے بعض نے کہا ان کا نام حارث بن القثم ہے لہذا لفظ بن جو ابی الجهم اور حارث کے درمیان تن میں ہے وہ غلط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے اس کے بعد جانا چاہیے کہ یہ نام اسی طرح مصنف ابی بخاری کی روایت میں بھی ہے اور مسلم میں بجائے مصنف کے مکبر یعنی ابی الجهم واقع ہے حافظ کہتے ہیں کہ یہ تحریف ہے اور صحیح بالتصغیر ہے ان کی روایت صحاح ستہ میں دو جگہ آتی ہے، ایک یہاں رد السلام میں اور دوسرے مرد بین یدی المصلی یعنی ابواب السترہ میں علامہ عینیؒ لکھتے ہیں کہ صحابہ میں ایک شخص اور ہیں جن کی کینیت ابی الجهم (مکبر) ہے اور ان کا نام عامر بن حذیفہ ہے یہ ابی الجهم وہی ہیں جن کے بارے میں حدیث میں آتا ہے اشترقی بانجانبیۃ ابی جهم ابی الجهم کی اس حدیث میں ضربہ واحدہ مذکور ہے، حضرات شیخین امام بخاری و مسلم چونکہ ضربہ واحدہ کے قائل ہیں اس لئے ان دونوں نے بھی اس روایت کو اپنی اپنی صحیح میں لیا ہے،

۲- حدثنا احمد بن ابی جهم الموصلی — قوله وكان من حدیث یومئذ حدیثہ کی ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہے نہ کہ ابن عباس کی طرف، گو سیاق کلام دونوں کو محتمل ہے، لیکن دوسری روایات کے پیش نظر یہ متعین ہے کہ یہ ضمیر ابن عمر ہی کی طرف راجع ہے۔

قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل قال اس حدیث ابن عمر میں ضربتین مذکور ہے اسی طرح بجائے کفین کے ذراعین ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے مگر اس پر مصنفؒ کلام کر رہے ہیں کہ امام احمد فرماتے ہیں محمد بن ثابت کی یہ حدیث منکر ہے، اور پھر آگے مصنفؒ فرماتے ہیں محمد بن ثابت نافع سے اس کو مروی نقل کرنے میں مستفرد

کیفیت تیمم میں حنفیہ کی دلیل
اور مصنف کا اس پر نقد

ہیں، اس میں کسی نے ان کی متابعت نہیں کی، محمد بن ثابت کے علاوہ نافع کے دوسرے تلامذہ نے اس کو موقوفاً علی ابن عمر روایت کیا یعنی فعل ابن عمر قرار دیا، حضرت نے بذل میں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد بن ثابت ثقہ ہیں اور زیادۃ الثقة مقبول ہے۔

۳۔ حدثنا جعفر بن مسافر الخ یہ مذکورہ بالا حدیث ابن عمر کا دوسرا طریق ہے اس میں نافع سے روایت کرنے والے ابن الہاد میں اور گزشتہ روایت میں محمد بن ثابت تھے، ان دونوں میں متن کے اعتبار سے فرق ہے وہ یہ کہ پہلی روایت میں ضربتیں مذکور تھیں اور اس میں ضربہ واحدہ مذکور ہے، بظاہر مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حدیث ابن عمر جو مرفوعاً ہے اس میں ضربہ واحدہ ہے اور حدیث ابن عمر جو موقوفاً ہے اس میں ضربتیں مذکور ہے، محمد بن ثابت نے ابن عمر کی ضربتیں والی روایت کو مرفوعاً نقل کر دیا۔

باب الجنب یتیم

(۱۵۱)

جنابت کے لئے یتیم با اتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے اس میں بعض علماء کا اختلاف منقول ہے جو تیمم کی ابحاث عشرہ میں سے بحث عاشریں گذر چکا۔

۱۔ حدثنا عمرو بن عون — قوله قال اجتمع غنیمة غنم کی تفسیر ہے جو یہاں تفصیل کے لئے لائی گئی ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ابوذر غفاریؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ کچھ بکریاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں جمع ہو گئیں (محکم ہے یہ بکریاں آپؐ ہی کی ملک ہوں یا بیت المال منورہ کی ہوں لیکن آگے متن میں آ رہا ہے کہ مسند کی روایت میں غنیمۃ بن العتد قہ ہے) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ان بکریوں کو کسی گاؤں میں لے چلے جاؤ رتا کہ بکریوں کے رہنے اور گھاس پانی کی سہولت رہے، یہ وجہ تو محض احتمال عقلی ہے آگے روایت میں اس کی علت دوسری مذکور ہے، یعنی ابوذرؓ کو مدینہ کی آب و ہوا کا موافق نہ آنا) حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں میں ان بکریوں کو لیکر مع اپنے اہل و عیال کے قریہ ربذہ میں چلا گیا اور بکریوں کی نگرانی و خدمت کے لئے وہیں قیام اختیار کر لیا، تو وہاں دوران قیام مجھ کو جنابت بھی پیش آتی اور کئی دن گذر جاتے کہ غسل کے لئے پانی نہ ملتا (اور یہ تیمم کر کے نماز پڑھ لیتے جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے) مگر ان کو مسئلہ کی تحقیق نہ ہونے کی بنا پر تیمم جنابت پر انشراح نہیں تھا جس کی وجہ سے طبیعت پر بوجھ محسوس کر رہے تھے، وہ فرماتے ہیں اسی کشمکش کی حالت میں مدینہ منورہ حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا، چونکہ یہ بغیر اطلاع اور بغیر حضورؐ کی طلب کے آئے تھے، اس لئے خاموش کھڑے ہو گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دریافت کرنے پر بھی خاموش رہے

اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا تُكَلِّفُ الْكُلَّ رَجُلًا کو تیری ماں روئے اور تیری ماں کے لئے خسارہ ہو) اس سے مقصود بددعا کرنا نہیں ہے بلکہ صرف اظہار ناگواری ہے، بظاہر یہ اس لئے کہ اول تو تیمم کا مسئلہ معلوم کئے بغیر چلے گئے جس کی بنا پر وہاں کشمکش کی حالت میں سے دوسرے یہ کہ جس کام پر مامور فرمایا تھا وہاں سے بغیر طلب و اجازت کے چلے آئے خدا تعالیٰ بجا ریتہ سوداء آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے غسل کے لئے ایک گھرے میں پانی سنگھایا اور چونکہ وہاں کوئی باقاعدہ غسل کی جگہ نہ تھی واقعی طور پر پردہ کی آڑ میں غسل کیا، اس طور پر کہ ایک طرف سواری کو بٹھالیا اور دوسری طرف وہ جاریہ کپڑا لیکر کمر ہی ہو گئی مَكَانِي اَلْقَيْتُ عَنِّي جَبَلًا یعنی غسل کے بعد میں نے اپنی طبیعت میں ایسا ہلکا پن محسوس کیا جیسے میں نے اپنے اوپر سے پہاڑ اتار کر رکھ دیا ہو۔

تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے کی دلیل | فقال الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو الى عشر سنين آپ نے ان کو ہمیشہ کے لئے ایک مسئلہ بتلایا کہ پانی ہونے کے وقت صعیب طیب وہی کام کرتا ہے جو وضو اور غسل لہذا تیمم سے طہارت حاصل ہونے میں آدمی کو کوئی شک و شبہ ہونا چاہئے۔ امام خطابی فرماتے ہیں اس حدیث سے حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ تیمم وضو کے حکم میں ہے کہ جس طرح ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اسی طرح تیمم سے بھی اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں اس مسئلہ میں امام بخاری کو فہم اور جہور کے ساتھ ہیں۔

شرح السند | جاتا چاہیے کہ حدیث الباب کی سند ہمارے نسخہ میں اس طرح ہے حد ثنا عمرو بن عون ناخالد الواسطی ح و حد ثنا مسدد قال ناخالد اور بعض نسخوں میں حار تھوئل نہیں ہے، بلکہ اس طرح ہے، حد ثنا عمرو بن عون و مسدد قال ناخالد اور ہونا بھی اسی طرح چاہئے، بظاہر حار تھوئل کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ یہ دو مختلف سندیں ہیں جن کو الگ الگ بیان کیا جائے بلکہ مصنف کے استاذ دو ہیں عمرو بن عون اور مسدد یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایک ہی استاذ یعنی خالد واسطی سے، اور ہمارے نسخہ کے اعتبار سے مصنف کے دونوں استاذوں میں تعبیر کا بھی کوئی فرق نہیں البتہ بذل کے حاشیہ پر ایک نسخہ کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں عمرو بن عون کے بعد بجائے نا کے اخیر نا ہے، اس صورت میں فرق تعبیر کی وجہ سے حار تھوئل لانا درست ہو جائیگا

لے جانا چاہئے کہ یہ حدیث مسند احمد صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم میں بھی ہے اور ترمذی میں مختصراً اور حاکم فرماتے ہیں شیخین نے اس کی تصریح اس لئے نہیں کی کہ اس حدیث کو عمرو بن مجذبان سے ابو قتلابہ کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، صاحب منہل کہتے ہیں حافظ منذری نے تہذیب السنن میں امام ترمذی سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے لیکن ہمارے پاس ترمذی کے موجودہ نسخہ میں اس کی تصحیح نہیں بلکہ تحسین ہے، ممکن ہے ان کے پاس جو نسخہ ہو اس میں تصحیح ہو۔

اس لئے کہ عمرو بن عون اور مسدد دونوں کے اساذ گواہیک ہی ہیں لیکن ان میں سے ایک اپنے استاذ سے بطریق تحدیث نقل کر رہا ہے اور دوسرا بطریق اخبار، اور اخبار و تحدیث کے فرق کی وجہ سے مصنف بعض مرتبہ حار تحویل لے آتے ہیں۔

۲۔ حدثنا موسى بن اسماعيل — قوله فقال لي اشوب من البانها واشك في ابوالها حضرت ابو ذر فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ان اہل و غم کا دودھ پینے کا حکم فرمایا، اور راوی کہتا ہے کہ ذکر بول میں مجھے شک ہے، بظاہر یہ شک حماد کی جانب سے ہے اس لئے کہ آگے چل کر مصنف فرما رہے ہیں قال ابو داؤد ورواه حماد بن زيد عن ايوب بن سويد عن ابوالها یعنی اس حدیث کو ایوب سے حماد بن زید نے روایت کیا تو انھوں نے ابوالها کو ذکر نہیں کیا، نیز مصنف کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ سند کے شروع میں جو حماد مذکور ہیں وہ حماد بن سلمہ ہیں۔

قوله هذا ليس بصحيح لا یعنی اس حدیث میں ابوال کا ذکر صحیح نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ذر کو صرف شرب البان کا حکم دیا تھا و لیس فی ابوالها الاحدیث انس یعنی جس حدیث میں البان کے ساتھ شرب ابوال کا بھی ذکر ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کے راوی حضرت انس ہیں۔ مصنف کا اشارہ اس سے حدیث الرقیین کی طرف ہے جو کہ مشہور ہے اور صحیحین و دیگر اکثر کتب صحاح میں مذکور ہے۔

قوله تفرد به اهل البصرة اس کا تعلق حدیث انس سے نہیں بلکہ حدیث الباب حدیث ابو ذر سے ہے۔ بول ماکول اللحم کی طہارت و نجاست میں اختلاف باب الاستبراء من البول میں گذر چکا۔

باب اذا خاف الجنب البرد أيتيم

(۳)

اس ترجمہ الباب کا حوالہ اور جو مسئلہ اس میں مذکور ہے وہ مع اختلاف ائمہ یا تفصیل باب الیتیم فی المحضر میں گذر چکا۔

۱۔ حدثنا ابن المنذر عن عمرو بن العاص قال احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل اس کو غزوہ کہنا تو سنا ہے اس لئے کہ مشہور قول کی بنا پر غزوہ تو وہ ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شرکت ہو اور جس میں آپ کی شرکت نہ ہو وہ سر یہ ہے، اور اس میں آپ کی شرکت نہ تھی، لیکن یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں، یہ سر یہ سر یہ ابن العاصی کے نام سے معروف ہے جو جمادی الاولیٰ شہر میں بھیجا گیا تھا، امیر سر یہ عمرو بن العاص ہی تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین سو سر بر آوردہ مہاجرین و انصار کا امیر بنا کر مشرکین کے قبائل و حزام وغیرہ کے مقابلہ میں بھیجا تھا، یہ مقابلہ موضع سلاسل میں ہوا، سلاسل ایک چشمہ (کنواں) کا نام ہے اس کے اور مدینہ کے درمیان دس دن کی مسافت ہے، اسی لئے اس کو غزوہ ذات السلاسل کہتے ہیں، بعض نے اس کی وجہ تسمیہ یہ لکھی ہے کہ اس لڑائی میں مشرکین نے آپس میں ایک کو دوسرے سے باندھ لیا تھا تاکہ ان میں سے کوئی

سجاگ نہ سکے، اور بعض کہتے ہیں کہ اس میدان میں ریت کے ٹیلوں کا سلسلہ دور تک چلا گیا ہے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور جو پاؤں کی زنجیر (سلسلہ) کی طرح آگے قدم بڑھانے سے مانع ہوتے ہیں اس لئے ان ٹیلوں کو ذات السلاسل کہا جاتا ہے۔

شرح حدیث

مضمون حدیث یہ ہے عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ مجھ کو اس غزوہ میں ایک سردی کی رات میں اختلام ہوا (ظاہر ہے کہ گرم پانی کا انتظام وہاں کہاں تھا) پس مجھے اندیشہ ہوا کہ اگر میں نے ٹھنڈے پانی سے غسل کیا تو ہلاک ہو جاؤں گا اس لئے تیمم کر لیا اور اسی تیمم سے اپنے اصحاب کو صبح نماز پڑھائی، سفر سے واپسی پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا گیا اس پر آپ نے ان سے فرمایا کہ تم نے حالت جنابت میں نماز پڑھا دی؟ آگے مضمون حدیث واضح ہے۔

قولہ ولو بقل شیئا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت اور تقریر سے جواز تیمم للمجب لاجل البرد معلوم ہو گیا، لیکن یہاں پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے آپ نے صَلَّیْتَ بِاصْحَابِكَ وَانْتَ جَنْبٌ کیوں فرمایا، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید آپ کا ان سے یہ فرمانا امتحان ہو کہ دیکھیں کیا جواب دیتے ہیں چنانچہ ان کے جواب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے۔ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہوا یعنی امامۃ المتیممین جو کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس میں کراہت ہے، البتہ امام حمزہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

۲۔ حدیثنا محمد بن مسلمۃ المرادیؒ ایہ حدیث سابق کا دوسرا طریقہ ہے، گذشتہ سند میں یزید بن ابی صیب سے روایت کرنے والے یحییٰ بن ایوب ہیں اور اس میں عمرو بن الحارث۔

قولہ فغسل مغابنہ ووضأ وضوءاً للصلوة ان دونوں روایتوں میں بڑا فرق ہے، پہلی روایت میں یہ تھا کہ انھوں نے تیمم کر کے نماز پڑھائی اور اس دوسری روایت میں تیمم کا ذکر نہیں بلکہ یہ ہے کہ انھوں نے غسل مغابن (یعنی استنجاء بالماء) اور وضو کیا، یہ بڑے اشکال کی بات ہے اس لئے کہ تیمم تو جنابت کے لئے کافی ہو سکتا ہے لیکن وضو غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یہ کسی کا بھی مذہب نہیں، بہر حال ان دونوں روایتوں میں اختلاف ہو گیا، امام بخاریؒ نے ذکر تیمم والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اسی کو صحیح بخاری میں تعلیفاً لیا ہے، امام بیہقیؒ فرماتے ہیں یحتمل انہ جمعہا یعنی احتمال ہے کہ غسل مغابن کے ساتھ وضو اور تیمم دونوں کیا ہو امام نوویؒ فرماتے ہیں یہی توجیہ صحیح اور متعین ہے اور امام ابو داؤد کا میلان امام بخاریؒ کی رائے کی طرف معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ انھوں نے آگے چل کر ذکر تیمم کو حسان بن عطیہ کے طریق سے مؤید کیا ہے، مغابن کہتے ہیں موضع و سطح و عرق کو یعنی بدن کے وہ حصے جہاں شکن اور جوڑ ہونے کی وجہ سے میل جمع ہو جاتا ہے جیسی ابطین و اصول فخذین، یہاں اصول فخذین ہی مراد ہے اور اس کے ارد گرد اسی لئے ہم نے اس کا ترجمہ استنجاء سے کیا ہے۔

بَابُ فِي الْمَجْرُوحِ يَتِمُّ

(۶۱)

یہاں پر تین نسخے ہیں، ہمارے نسخہ میں مجروح ہے اور ایک نسخہ میں المجدور ہے اور ایک میں المجدور ہے یعنی وہ شخص جس کو جدری ہو، جدری چوچک کو کہتے ہیں سارے بدن میں چھوٹی چھوٹی پھنسیاں نکل آتی ہیں، قبل ازل من عذب بہ قوم فزول
۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابر فرماتے ہیں ہم ایک سفر میں تھے ہمارے ایک ساتھی کے سر پر پتھر آکر لگا جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا، پھر اتفاق سے ان کو اقسام بھی ہو گیا، ان صحابی نے اپنے رفقاء سے معلوم کیا کہ کیا میرے لئے تیمم کی گنجائش ہے؟ انہوں نے کہا پانی موجود ہے اور اس کے استعمال پر قدرت بھی ہے لہذا کوئی گنجائش نہیں چنانچہ ان صحابی نے غسل کیا جس سے دماغ کے اندر پانی پہنچا اور انتقال ہو گیا، واپسی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر کی گئی اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے سخت ناگواری کا اظہار فرمایا اور فرمایا قتلوا قتلہم اللہ ان ہی لوگوں نے اس شخص کو مارا ان کا ناس ہو، اس میں ہلاکت کی نسبت لوگوں کی طرف کی گئی ہے اس لئے کہ بظاہر ہی لوگ ان صحابی کی موت کا سبب بنے تھے۔

قوله فأنما كشفاء الوجع السؤال جزئ نیست عاجز اور نادائق کی شفا اہل علم سے معلوم کرنے میں ہے، عی کے معنی ہیں عدم قدرت علی الکلام، یہاں اس سے مراد عدم علم ہے اس لئے کہ یوں اسی کو چاہئے جس کو معلوم بھی ہو۔
بذل میں لکھا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر مفتی کے خطا غلط فتویٰ دینے کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو اس میں قصاص یا دیت نہیں ہے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابن الصلاح محدث سے نقل کیا ہے کہ اگر مستفتی کسی شخص کے فتوے پر کوئی چیز تلف کر دے اور پھر بعد میں فتوے کا خطا ہونا معلوم ہو تو اس صورت میں مفتی ضامن ہو گا بشرطیکہ وہ مفتی اقرار کا اہل ہو، ورنہ ضمان نہیں کیونکہ اس دوسری صورت میں تقصیر مستفتی کی طرف سے

لہ بخاری شریف کتاب الاحکام میں ابن عمر کی ایک حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خالد بن الولید نے بعض قیدیوں کو اجہاداً غلطی سے قتل کر دیا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا اللہم انی ابرأ الیک مما صنع خالد بن الولید اس پر شراح لکھتے ہیں وانما لعواقبہ لانه کان مجتہداً واقفوا علی ان القاضی اذا قضی بجهور او بخلاف ما علیہ اهل العلم فحكمه مردود۔ فان کان علی وجه الاجتهاد وانطأ كما صنع خالد فالاثم ساقط والضمان لازم فان کان الحكم فی قتل فالذیة فی بیت المال عند ابی حنیفة واحمد فلی عاقلتم عند الشافعی والبی یوسف ومحمد۔ لیکن ان دونوں قصوں میں مباشر اور متسبب کا فرق ہے، ابو داؤد کی روایت میں یہ مسئلہ بتلنے والے متبب تھے، اور حضرت (بقیہ برقم)

میں نے اسے اور ابنِ رسولان کہتے ہیں جو شخص منصبِ اقتدار پر قائم ہو اور اس میں شہرت یافتہ ہو تو اس صورت میں مستحق کی تقصیر نہیں۔

قولہ انسانا کان یکنفۃ۔ ان یتیمو و یعسر او یعسب، آپ نے فرمایا اس شخص مذکور کو یہ کرنا چاہئے تھا کہ تیم کرتا اور رخصی سم پر پٹی باندھ کر اس پر مسح اور باقی بدن کا غسل کرتا۔

مسئلہ ثابتہ بالحدیث میں اختلافِ علماء

بلکہ اس کی نیت سے تیمم کرے اور بدن کے صحیح حصہ کو پانی سے دھوئے یہی مذہب ہے امام شافعی و امام احمد کا جیسا کہ
معنی وغیرہ کتب فقہیہ میں ہے، اور حنفیہ و مالکیہ فرماتے ہیں بدن کے اکثر حصہ کا اعتبار ہوگا، اگر وہ جرتح ہے تو صرف
تیمم کرے اور اگر بدن کا اکثر حصہ صحیح ہے تو اس حصہ کا غسل کرے اور باقی کا مسح، غسل اور تیمم کو جمع نہیں کیا جائیگا
اور اگر جرتح و صحیح دونوں حصے برابر ہوں تو اس تسادی کی صورت میں ہمارے یہاں دونوں روایتیں ہیں، ایک یہ
کہ صرف تیمم کرے دوسری یہ کہ صحیح کا غسل اور جرتح کا مسح، اور کتب مالکیہ و سونی وغیرہ میں اس مسئلہ میں بڑی تفصیل
لکھی ہے، نیز لکھا ہے کہ جن صورتوں میں تیمم کا حکم ہے ان میں اگر تمام جسم کا غسل کر لے تو کافی ہو جائے گا، لیکن اگر صحیح کا
غسل اور جرتح کا مسح کرے تو یہ بجائے تیمم کے کافی نہ ہوگا اور ہر کیف جمع بین الغسل والتیمم ان کے یہاں نہیں ہے۔

حقیقی طرف سے حدیث کا جواب | اس حدیث میں چونکہ جمع بین الفل والتم مذکور ہے اس لئے یہ حنفیہ و مالکیہ کے خلاف ہوئی، جواب یہ ہے کہ اس

حدیث کی اگرچہ ابن السکون نے تفہیم کی ہے لیکن دارقطنی اور بیہقی نے تضعیف کی ہے بیہقی نے متعدد طرق سے تحریک کے باوجود اس کی تضعیف کی ہے اور امام نوویؒ نے تو لکھا ہے انتفتوا علی ضعفہ، دراصل اس حدیث کے متن میں رواۃ کا اختلاف واضع ظاہر ہے بعض رواۃ نے اس میں جمع بین الغسل والیتیم ذکر کیا ہے اور بعض نے صرف غسل، چنانچہ زبیر بن خریق نے جب اس حدیث کو عطار سے نقل کیا تو جمع بین الغسل والیتیم ذکر کیا، لیکن اوّل تو زبیر بن خریق ضعیف ہیں، ثانیاً یہ کہ عطار کے دوسرے تلامذہ نے ان کی مخالفت کی چنانچہ ازاعی اس حدیث کو عطار سے بلاغا روایت کرتے ہیں اور اس میں صرف غسل کا ذکر ہے تیمم کا، نہیں جیسا کہ باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے، اس کا جواب ایک اور بھی ہو سکتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے وہ یہ کہ اس حدیث کی تاویل کی جائے کہ ان یتیم و یتیمی میں واو بمعنی اُدیلا جائے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ آپ نے شخص مذکور کے لئے محصول

(بقیہ گذشتہ) خاتمہ مباشر، گو بعض جگہ دونوں کا حکم ایک ہو جاتا ہے، کمافی الاشباہ والنظائر و کمافی مسئلہ طعاع طریق فقہی اکثر غیر المباشر کا مباشر، واللہ تعالیٰ اعلم

طہارت کے دو طریقے ذکر فرمائے ایک یہ کہ صرف تیمم کرے دوسرے یہ کہ سر پر پٹی باندھنے کے بعد اس پر مسح کرے اور باقی بدن کو دھوئے یعنی آپ کی مراد یہ نہیں کہ دونوں کو جمع کیا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب اس قسم کی صورت پیش آئے تو یا صرف تیمم کیا جائے یا صرف غسل و مسح، جیسا کہ حنفیہ و مالکیہ کے یہاں ہے کہ ایک صورت میں تیمم اور ایک صورت میں غسل۔

کیا حدیث الباب پر مصنف نے سکوت فرمایا ہے واضح رہے کہ یہ حدیث جو کہ شافعیہ کے موافق پڑتی ہے

امام لادویؒ نے تو اس کا ضعف تسلیم کر لیا ہے لیکن شیخ ابن حجرؒ کی شافعی اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا یہ حجت ہے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں امام ابو داؤدؒ کا سکوت دوسرے محدثین کی تضعیف مرتج کا معنی بلکہ نہیں کر سکتا، احقر کہتا ہے ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ امام ابو داؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے اس لئے کہ مصنفؒ نے اس میں اختلاف روایت کو ذکر کیا ہے، اولاً بایں سند روایت کیا عن الزبیری عن خرق عن عطاء عن جابر اور اس میں جمع بین الغسل والتیمم مذکور ہے پھر مصنفؒ نے اس کو ذکر کیا عن الاولیٰ عن عطاء بن ابی رباح عن ابن عباسؓ، اس میں جمع بین الغسل والتیمم نہیں ہے بلکہ صرف غسل ہے لہذا اس حدیث میں بظاہر سنداً و تواتراً دونوں طرح اضطراب ہوا، پس اب یہ کہنا کہاں صحیح ہے کہ مصنفؒ نے اس پر سکوت فرمایا ہے، امام ابو داؤدؒ کا عموماً وہ طرز نہیں ہے جو امام ترمذیؒ کا ہے کہ مراۃ روایت پر نقد کریں بلکہ مصنفؒ کا تو صیغ بتلاتا ہے کہ وہ روایت پر نقد کر رہے ہیں یا سکوت خوب سمجھ لیجئے۔

۲۔ حدثنا نصر بن عاصم۔ قوله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم اس طریق میں صرف واقعہ کا ذکر ہے اور یہ نہیں بتایا گیا کہ حضور نے ان کو کس چیز کا حکم فرمایا غسل یا تیمم یا ہر دو کا، لیکن بذل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اسی سند سے ابن ماجہ میں بھی ہے اور اس میں، ایک زیادہ ہے جو ابو داؤد میں نہیں قال عطاء بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو غسل جسده و تروك رأسه و حيث اصابه الجراحة، دیکھئے اس حدیث میں صرف غسل کا ذکر ہے، جمع بین الغسل والتیمم نہیں اور ویسے بھی جمع بین الغسل والتیمم کا خلاف قیاس ہونا ظاہر ہے کیونکہ اس میں نائب اور اصل دونوں کا اجتماع ہے۔

۴ باب فی التیمم بعد ما یصلی فی الوقت

یعنی ایک شخص نے عدم وجدان مار کی وجہ سے تیمم کر کے نماز ادا کر لی اس کے بعد نماز کے وقت میں پانی دستیاب ہو گیا تو کیا اس صورت میں نماز کا اعادہ ہے؟ باتفاق ائمہ اربعہ نماز کا اعادہ نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے عطاء

طاؤس، زہری وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے، اور اگر پانی حاصل ہو خروج وقت کے بعد تو پھر بلا خلاف اعادہ واجب نہیں۔

مسئلہ الباب کی متعدد صورتیں اور ہر ایک کا حکم | یہاں دو صورتیں اور ہیں، ایک یہ کہ تیمم کے بعد نماز اثنار نماز میں پانی میسر ہو جائے، پہلی صورت میں باتفاق ائمہ اربعہ وجہور علماء تیمم باطل ہو جائے گا، وضو سے نماز پڑھنا ضروری ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابوسلمہ بن عبدالرحمن کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں وضو کی حاجت نہیں اسی تیمم سے نماز پڑھ لے اس لئے کہ تیمم اس کی صحت کے شرائط پائے جانے کے بعد کیا گیا تھا جو ایک عمل ہے اور ابدال عمل جائز نہیں، قال تعالیٰ، لَا تَبْلُغُوا الْعَمَّاكُمُ الرَّالِیَّةَ اور دوسری صورت یعنی جب اثنار صلوٰۃ میں پانی ملے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام ابو حنیفہ و احمد کے یہاں تیمم باطل ہو جائے گا، امام شافعی و امام مالک کے نزدیک باطل نہ ہوگا، مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں بعض اجماعی اور بعض مختلف فیہ۔

عن ابی سعید الخدری خرج رجلان الخ اس حدیث میں وہی صورت مذکور ہے جو ترجمہ الباب میں ہے کہ دو شخصوں نے ایک سفر میں پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کر کے نماز ادا کر لی، پھر وقت کے اندر ان کو پانی مل گیا، ایک نے ان میں سے وضو کر کے نماز کا اعادہ کیا اور دوسرے نے نہیں کیا، پھر سفر سے واپسی پر انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، فقال للذی لم یعد أصبت السنة یعنی آپ نے اس شخص سے جس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا فرمایا تو نے طریقہ مشروع کے مطابق کیا، اور دوسرے شخص سے آپ نے فرمایا تیرے لئے دو ہر اثواب ہے تیمم کے ذریعہ فرض ادا ہو گیا، اور دوسری نماز جو وضو سے پڑھی وہ نفل ہوگی، یہ حدیث ائمہ اربعہ کے موافق اور عطاء وغیرہ کے خلاف ہے۔ قال ابو داؤد وغیرہم نافع بن رزیه الخ مصنف اختلاف فی السند کو بیان فرما رہے ہیں وہ یہ کہ لیث کے بعض تلامذہ نے اس حدیث کو لیث سے مرسل اور بعض نے مسنداً ذکر کیا دوسرا اختلاف یہ کہ ابن نافع نے لیث و بکر بن سوادہ کے درمیان واسطہ نہیں ذکر کیا اور بعض رواۃ نے درمیان میں عمیرہ بن ناجیہ کا واسطہ ذکر کیا ہے، ان بعض کی تعین بذل میں یحییٰ بن کثیر اور عبد اللہ بن مبارک سے کہہئے، مصنف کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث کا مسنداً ہونا صحیح نہیں بلکہ مرسل صحیح ہے، ابواب التیمم کا یہ آخری باب تھا، تیمم کا بیان پورا ہوا۔ قَالَ عَمْدُكَ

لہ اس صورت میں حجتہ صلوٰۃ و عدم صحت کے اعتبار سے صاحبین و امام صاحب کے درمیان قدرے اختلاف ہے، امام صاحب فرماتے ہیں اگر سلام پھیرنے سے پہلے ایسے شخص کو پانی مل جائے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک قعود قدر التہجد کے بعد پانی ملنے سے نماز باطل نہ ہوگی اور یہ مسئلہ ان مسائل اثنا عشریہ میں سے ہے جن میں امام صاحب صاحبین کا اختلاف مشہور ہے۔

باب فی الغسل للجمعة

(۱۶۹)

باب سے متعلق ابحاث ستہ | یہاں پر چند باتیں سمجھ لیجئے، علی المناصبہ بما قبلہ، علی التسمیہ ووجہہ علی حکم الغسل، علی ہل الغسل للیوم او للصلوة ۵، ہل الغسل للجمعة یعنی غسل الجمعة علی ہل الغسل

یختص بمن یحضر الجمعة ام یعم

بحث اول مصنف جب طہارت صغری و کبریٰ و ضرور و غسل فرض اور اس کے نائب یعنی تیمم سے فارغ ہو گئے تو اب طہارت مسنونہ کو بیان کر رہے ہیں اس لئے کہ سنت کا درجہ تو فرض کے بعد ہی ہے، امام بخاریؒ نے غسل جمعہ کتاب الطہارۃ میں نہیں بلکہ کتاب الصلوٰۃ کے ذیل میں کتاب الجمعہ کے اندر بیان فرمایا ہے، سنن ابوداؤد میں کتاب الجمعہ کو کتاب الصلوٰۃ کے ذیل میں مستقلاً آرہی ہے، لیکن مصنفؒ نے غسل جمعہ کو وہاں نہیں بیان فرمایا وہاں جمعہ کے دوسرے احکام مسائل و فضائل بیان کئے ہیں، طہارت کی مناسبت سے غسل جمعہ کو مصنفؒ کتاب الطہارۃ میں بیان کر رہے ہیں اور اس میں انہوں نے غسل مسنون کی صرف دو قسمیں بیان کی ہیں ایک غسل جمعہ دوسرا غسل عند الاسلام، اس کے علاوہ غسل مسنون کی کوئی اور قسم یہاں نہیں ذکر کی، فقہار کرام نے غسل عیدین کو بھی مستحب قرار دیا ہے، لیکن غسل عیدین کی روایات سب کی سب ضعیف ہیں، صحاح میں سے صرف ابن ماجہ میں موجود ہیں، نیز موطائیں حدیث ابن عمر موقوفاً اتہ کان یغتسل یوم الفطر مروی ہے۔

بحث ثانی لفظ جمعہ میں دو لغت مشہور ہیں اول بغیم المیم و ہوالافصح کما فی التنزیل الغریز ثانی بسکون المیم اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر ذی صفتین میں ثانی کو ساکن پڑھ سکتے ہیں اور تیسرا قول جمعہ لفتح المیم ہے، اس صورت میں یہ بمعنی الجامع ہو گا اور پہلی دو صورتوں میں المجموع فیہ کے معنی میں، اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے یا جاہلی، اس میں دونوں ہی قول ہیں بعض کہتے ہیں یہی نام پہلے سے چلا آرہا ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے انما سمی بہ لان اللہ تعالیٰ جمع فیہ خلق آدم علیہ السلام یعنی تخلیق آدمؑ کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان کے مادہ کو اسی روز میں جمع فرمایا تھا اسی لئے اس کو جمعہ کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے جاہلیت میں اس کو عمروہ کہتے تھے، اور اسلام میں جمعہ اس لئے کہا گیا کہ لوگ اس دن میں نماز کے لئے زیادہ جمع ہوتے ہیں، بعض کہتے ہیں اس دن کا یہ نام انصار کی جانب سے ہے اس لئے کہ جمعہ کی نماز سب سے پہلے نزول جمعہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے بھی پہلے انصار ہی نے مدینہ منورہ میں پڑھی جیسا کہ کتاب میں باب الجمعۃ فی النبی کی ایک روایت میں اس کی تصریح آرہی ہے کہ اسعد بن زرارہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے پہلے مدینہ منورہ میں اسکی ابتداء کی پھر بعد میں

باقاعدہ منجانب اللہ شروع ہو گئی، اور اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں اس دن قریش قبیلہ قصی کی طرف دارالندوہ میں جمع ہوا کرتے تھے، اور کہا گیا ہے کہ کعب بن لوی اس روز اپنی قوم کو جمع کر کے وعظ و تذکیر اور تعظیم حرم کی ترغیب دیا کرتا تھا، اور نیز یہ کہ اس کی نسل میں سے ایک بنی مبعوث ہوں گے۔

بحث ثالث غسل جمعہ عند الظاہر واجب ہے اور یہی امام مالک و احمد سے بھی ایک روایت ہے لیکن قول راجح ان دونوں کا عدم وجوب ہے، ابن القیم نے اس میں حنا بلہ کی تین روایتیں ذکر کی ہیں، وجوب اسی کو انھوں نے ترجیح دی ہے، عدم وجوب، اور تیسری روایت یہ کہ اگر بدن یا کپڑے میں رائحہ کریمہ ہے تو واجب ورنہ سنت، اور حنفیہ و شافعیہ کے یہاں سنت ہے۔

بحث رابع یہ غسل جمہور علماء و منہم الائمۃ الاربعہ کے نزدیک للصلوۃ ہے، اور امام محمد و حسن بن زیاد و داؤد ظاہری کے نزدیک للیوم ہے، الشرافۃ ہذا الیوم، بعض علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ غسل بعد صلوۃ الجمعہ مقبر نہیں لیکن نقل اجماع صحیح نہیں اسلئے کہ داؤد ظاہری کے نزدیک غسل قبیل مغرب بھی معتبر ہے علامہ شامی لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ یہ غسل للصلوۃ ہو اور یہی ظاہر الروایۃ و امام ابو یوسف کا قول ہے بخلاف حسن بن زیاد و امام محمد کے پھر آگے چلکر وہ لکھتے ہیں ثمرۃ اختلاف اس شخص کے حق میں ظاہر ہوگا جس پر صلوۃ جمعہ نہیں ہے اور ایسے ہی جس شخص کو غسل کے بعد حدث لاحق ہوگا ہو اور اس نے وضو کر کے نماز پڑھی ہو حسن بن زیاد کے نزدیک اس کو فضیلت حاصل ہو جائے گی اور امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں۔

بحث خامس علامہ شعرانی نے المیزان الکبریٰ میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ غسل جنابت غسل جمعہ کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اور انھوں نے اس میں امام مالک کا خلاف نقل کیا ہے لیکن حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ امام مالک کے یہاں بھی کافی ہو جاتا ہے بشرطیکہ دونوں کی نیت کر لے جیسا کہ مدونہ میں اس کی تصریح ہے، علامہ عینی نے حنفیہ کا مذہب مطلقاً کفایت نقل کیا ہے خواہ غسل جمعہ کی نیت کرے یا نہ کرے اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفایت کے لئے نیت ضرور ہے۔

بحث سادس جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ غسل خاص ہے اس شخص کے لئے جو جمعہ کی نماز کیلئے آئے اس لئے کہ یہ غسل للصلوۃ ہے، لا للیوم، علامہ شعرانی نے ائمہ اربعہ کا مذہب یہی لکھا ہے اور جو علماء یہ کہتے ہیں یہ غسل للیوم ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہوگا، امام بخاری نے اس مسئلہ پر مستقل باب قائم کیا ہے، باب علی من لا یشہد الجمعة غسل من النساء والصبيان، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ جس حدیث میں یہ ہے حق علی کل مسلمان یغتسل اس کا تقاضا عموم ہے اور جس روایت میں ہے اذا اتی احدکم الجمعة فلیغتسل اس کا تقاضا خصوصیت کا ہے۔

حضرت شیخ کی رائے میں اغتسلات ثلثہ | یہ پہلے آچکا کہ اس غسل میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ یوم کے لئے ہے یا صلوٰۃ کے لئے اور اس اختلاف علماء کا منشا اختلاف الفاظ

روایات ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غسل یوم جمعہ کے لئے ہے اور بعض روایات سے صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات میں نہ جمعہ کے دن کی قید ہے نہ نماز کی بلکہ فی کل سبۃ ایام ہے چنانچہ صحیحین میں بروایت ابو ہریرہ وارد ہے حق اللہ علی کل مسلم ان یغتسل فی کل سبۃ ایام، ہمارے حضرت شیخ نور الثرم تدرہ کی یہاں ایک جدا گانہ رائے ہے وہ یہ کہ مجموع روایات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین غسل میں ایک وہ جو سنت ہے اور بعض علماء کے نزدیک واجب اور دوسرے کے علاوہ جو مندوب و مستحب میں چنانچہ حضرت فرماتے ہیں تین غسل اس طور پر ہیں، اول غسل اسبوع یعنی ہفتہ میں کسی روز ایک بار غسل کرنا یہ غسل نظافۃ مطلقہ کے قبیل سے ہے، اور یہ ہر مسلم کے حق میں ہے مرد ہو یا عورت جمعہ کی نماز اس پر واجب ہو یا نہ ہو اور اس غسل کا ماخذ حضرت فرماتے ہیں صحیحین کی حدیث مذکور ہے جو بلفظ سبۃ ایام مروی ہے جمعہ کے دن کی اس میں قید نہیں اسی طرح بعض فقہاء کے کلام میں بھی اس کی تصریح ملتی ہے، چنانچہ علامہ طحاوی اور صاحب در مختار نے تعلیم اظفار، طلق عانہ و غسل فی کل اسبوع کے ذریعہ نظافت حاصل کرنے کو مستحبات میں لکھا ہے ثانی غسل یوم الجمعة اس کا تعلق خاص یوم جمعہ سے ہے، صلوٰۃ جمعہ سے پہلے ہو یا بعد ہر صورت اس کا تحقق ہو جائے گا بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کے دن کے لئے غسل کیا جائے چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں ابو قتادہ سے مروی عامرونی ہے من اغتسل یوم الجمعة کان فی طہارۃ الی الجمعة الاخری اور یوم جمعہ کی فضیلت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کے لئے مستقل غسل ہو نا چاہئے اس لئے کہ اس دن کو حدیث میں سید الایام کہا گیا ہے لیکن ان دونوں قسموں میں تداخل ہو سکتا ہے جو شخص جمعہ کے روز غسل کرے گا اس کو غسل جمعہ کے ساتھ غسل اسبوع کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے گی، ثالث غسل صلوٰۃ الجمعة اس کا تعلق صرف اسی شخص سے ہے جو جمعہ کے لئے حاضر ہو، چنانچہ بہت سی روایات میں حضور فی الصلوٰۃ کی قید موجود ہے، لیکن اس قسم ثالث کا بھی قسمیں ادین میں تداخل ہو سکتا ہے، چنانچہ جو شخص ایام اسبوع میں سے یوم جمعہ میں صلوٰۃ الجمعة سے قبل غسل کرے گا اس کو ان اغتسلات ثلثہ کا ثواب حاصل ہو سکتا ہے، اس مضمون کو حضرت شیخ نے اذ جزا المسلسل میں بڑی توضیح اور تفصیل کے ساتھ کئی صفحات میں لکھا ہے

۱- حدیثنا ابو توبۃ الربیع بن نافع - قویہ ان عمر بن الخطاب بیناھو یخطب یوم الجمعة اذا دخل رجل الخ یہ آنے والے شخص حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ جیسا کہ مسلم کی روایت میں ہے یعنی حضرت عمرؓ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے اس وقت حضرت عثمانؓ مسجد میں داخل ہوئے تو حضرت عمرؓ نے اثنائے خطبہ میں خطبہ کو روک کر ان پر نگر کی کہ جمعہ کی نماز سے بھی رکے بہتے ہو اور دیر سے آتے ہو، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے معذرت کے طور پر عرض کیا کہ میں نے اذان کی آواز سننے ہی و حضور کی اور نماز کے لئے حاضر ہوا (یعنی اذان سننے کے بعد تاخیر نہیں کی) تو اس پر حضرت عمرؓ

نے فرمایا والوضوء ایضاً کہ اچھا! ایک کی آپ نے یہ کی کہ بھائے غسل کے وضو پر اکتفا کر کیا (یک نہ شد دوشد) اور مسلم کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے نکیر بطریق تقریض فرمائی تھی ما بال رجال یتأخرون بعد السداء اس پر حضرت عثمانؓ نے یا امیر المؤمنین کے خطاب کے ساتھ اپنا عذر ظاہر کیا انی شغلنی الیوم فعدنا فقلب الی اہلی حتی سمعت السداء اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ سے ترک غسل اور تاخیر کسی مشغولی کی وجہ سے اتفاقاً ہو گئی تھی

واقعہ عثمانؓ سے علماء کا استنباط

اس واقعہ پر امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ غسل جمعہ واجب نہیں اسی لئے حضرت عثمانؓ سماع نہار کے بعد بھائے غسل میں مشغول ہونے کے وضو فرما کر نماز کی طرف متوجہ ہو گئے ورنہ ظاہر ہے کہ غسل واجب ہوتا تو غسل فرما کر نماز کے لئے جاتے اور جو علماء وجوب کے قائل ہیں وہ بھی اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا علیؓ دس الا شہاد ایک جلیل القدر صحابی پر اثناء خطبہ نکیر کرنا یہ صرف ترک مستحب پر نہیں ہو سکتا استحباب کی صورت میں نہ عمرؓ کا نکیر کرنا مناسب تھا نہ عثمانؓ کو عذر پیش کرنے کی حاجت تھی۔

۲- حدثننا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ غسل یوم الجمعة ولجب علی کل محتلمہ، وجوب سے مراد ثبوت اور تاکہ ہے، محتمل سے لازمی معنی بالغ مراد ہیں۔

۳- قال ابو داؤد اذا اغتسل الرجل بعد طلوع الفجر یعنی اگر کوئی شخص جمعہ کے دن صبح کے بعد غسل کرے تو یہ غسل جمعہ کے لئے کافی ہوگا اگرچہ یہ غسل غسل جنابت ہو، یہ مسئلہ شروع میں گذر چکا بحث فاسم یہی ہے۔

۴- حدثننا جرید بن خالد — قولہ ویقول ابو ہریرۃ و زیادۃ ثلاثۃ ایام اس حدیث کے راوی ابو سعید خدری اور ابو ہریرہؓ دونوں ہیں اب تک حدیث کے جو الفاظ آئے وہ دونوں کے مشترک تھے اور زیادۃ ثلاثۃ ایام صرف ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے، ابو سعید خدری کی روایت میں نہیں ہے، مضمون روایت یہ ہے جو شخص جمعہ کے لئے ایسا اہتمام کرے جو حدیث میں مذکور ہے اس کے لئے اس کی جمعہ کی نماز گذشتہ جمعہ کی نماز کے وقت سے لیکر موجودہ جمعہ کی نماز کے وقت تک کے گناہوں کا کفارہ ہے اس صورت میں یہ سات روز ہوتے، اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں تین دن کی زیادتی مذکور ہے، اس لئے کل دس دن ہوتے، یعنی ایک جمعہ کی نماز دس دن کے گناہوں کا کفارہ ہے، اور اگر دونوں طرف سے جمعہ کے دن کو ساقط کر دیں گے تو صرف چھ دن رہ جائیں گے اور اگر دونوں جمعہ کے پورے دن مراد لئے جائیں تو آٹھ دن ہو جائیں گے، پہلی صورت میں تین دن کی زیادتی ملا کر کل نو ہوں گے، اور دوسری صورت میں گیارہ دن ہو جائیں گے، لہذا صحیح یہ ہے کہ ہر دو جمعہ کا نصف نصف روز مراد لیا جائے۔

یہاں پر یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ابو ہریرہؓ اپنی طرف سے یہ زیادتی کیسے کر رہے ہیں جبکہ حدیث میں صرف ایک ہفتہ مذکور ہے اس لئے کہ یہ تین دن کی زیادتی ان کی اپنی جانب سے نہیں ہے بلکہ یہ بھی مرفوعاً ثابت ہے،

جیسا کہ مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، البتہ الحسنة بعشر امثالہا ابو ہریرہ کی جانب سے مُدرج ہے۔

۵۔ حدیثنا محمد بن سلمة — قوله وميمس من الطيب ما قد مر له اور مسلم کی روایت میں ہے ما قد مر عليه اس میں دو احتمال ہیں یا اس سے مقصود تکثیر ہے کہ جتنی بھی لگا سکے لگائے یا تاکید ہے کہ جس طرح بھی ممکن ہو لگانی چاہئے چنانچہ بعض روایات میں ہے ولو من طيب المرأة لیکن ابو داؤد کی روایت کے الفاظ ما قد مر له احتمال ثانی کے زیادہ قریب ہیں یعنی جیسی بھی خوشبو مقدر میں ہے (گھٹیا یا بڑھیا) اس کو بہر حال لگائے، کہا گیا ہے کہ ابو ہریرہ ؓ کے نزدیک یہ امر وجوب کے لئے ہے ان کے نزدیک جمع کے روز استعمال طیب واجب ہے۔

شرح حدیث

۶۔ حدیثنا محمد بن حاتم — قوله من غسل يوم الجمعة واغتسل غسل تحفیف وتشدید دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور دونوں صورتوں میں دو معنی کا احتمال ہے یا اس سے مراد غسل راس بالطحلی وغیرہ ہے یا مراد جماع ہے اور اس صورت میں اس کا مفعول محذوف ہوگا ای من غسل امرأة محاذرة عرب میں غسل امرأة جماع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ جو شخص اپنی بیوی سے جماع کرتا ہے گویا وہ اپنی بیوی کو غسل پر آمادہ کرتا ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد اعضاء و ضرور کو دھونا ہے اس صورت میں اشارہ ہوگا غسل مسنون کی طرف اس لئے کہ ابتداء غسل میں وضو سنت ہے، معنی ثانی کے پیش نظر بعض علما نے جمع کے روز اپنی اہل کے ساتھ جماعت کا استحباب بیان کیا ہے تاکہ خواہش پورا ہو جانے کی وجہ سے جمعہ کو جائے وقت بد نظری وغیرہ سے حفاظت رہے اس پر مزید کلام حدیث کے ذیل میں آ رہا ہے۔

قوله تبرکوا بتکبر، ان دونوں کو بعض علما نے تاکید پر محمول کیا ہے اور ایک ہی معنی مراد لئے ہیں یعنی نماز کے لئے سویہ جانا، اور کہا گیا ہے کہ اول کا تعلق نماز سے ہے اور ثانی کا خطبہ سے، یعنی گیا نماز کے لئے سویرا اور اول خطبہ کو پایا اب تکر باکورة سے ماخوذ ہے، ہر چیز کے اول کو باکورة کہتے ہیں باکورة کل شی اولہ۔

مشى الى الجمعة کا ثبوت اور اس کی فضیلت | قوله ومشى دلہ مرکب، اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کی نماز کے لئے سعی ماشیا افضل ہے نہ کہ را کبا چنانچہ امام بخاریؒ نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب المشى الى الجمعة اور یہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، بخلاف صلوة عید کے کہ

لہ کافی المنہل لیکن مرقاة میں ملا علی قاریؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جماع کے معنی میں صرف غسل بالتشدید ہے اور غسل بالتحفیف کی صورت میں اس سے مراد غسل راس بالطحلی وغیرہ ہے، لہٰذا جیسا کہ ابو داؤد کی اس روایت میں ہے اور یہی روایت ثانی میں بھی ہے، امام بخاریؒ نے گو مشی الی الجمعة کا مستقل باب قائم کیا ہے لیکن اسکی کوئی مریح روایت باب میں ذکر نہیں فرمائی بلکہ من اغبرت قدماہ فی سبیل اللہ حقہ اللہ علی النار سے استدلال کیا ہے اسلئے کہ ظاہر ہے اغبراقدم تو بیدل چلنے ہی میں ہوتا ہے۔

اس کے لئے مشی روایات صحیحہ سے ثابت نہیں گویہ بھی جہور علماء کے نزدیک اولیٰ و مستحب ہے لیکن اس کا ثبوت روایت ضعیف ہے اس کی چند روایات سنن ابن ماجہ میں ہیں اور ایک روایت ترمذی میں بھی ہے اسی لئے امام بخاری نے عید کے لئے اپنی صحیح میں ترجمہ قائم کیا ہے باب المشی والركوب الى العيد گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نماز عید کو جانے کیلئے مشی اور رکوب دونوں برا بر ہیں، حافظ فرماتے ہیں ہو سکتا ہے امام بخاری کا اشارہ ترمذی کی روایت کی تضعیف کی طرف ہو جو حضرت علیؑ سے مروی ہے من السنة ان يخرج الى العيد ماشيًا۔

قوله ودفن الامام اس سے معلوم ہوا کہ خطبہ کے وقت امام کا قرب مطلوب ہے، مصنف نے کتاب المجموع میں اس پر مستقل باب باندھا ہے باب الدفن من الامام عند الموعظة حضرت شیخ نور اللہ رحمہ اللہ مدینہ منورہ کے قیام میں اخیر زمانہ میں اپنی سفردری کی وجہ سے حرم شریف تک گاڑی سے تشریف لیجا یا کرتے تھے مسجد نبوی کے پچھلے حصہ میں ایک کونہ میں نماز ادا کرنے کا معمول تھا، میں نے سنا ہے کہ جب حضرت زیادہ معذور نہیں ہوئے تھے جمعہ کے روز فہام کو ہدایت فرماتے کہ مسجد کے اندر کے حصے میں ایسی قریب جگہ لیجا کر بٹھائیں جہاں سے خطیب بھی نظر آتا ہو۔

حكم الكلام عند الخطبة

قوله ولو يبلغ اس سے مراد عدم تکلم ہے اس لئے کہ کلام عند الخطبة لغو ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں جہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ تحریمی بلکہ حرام ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے اور قول جدید ان کا یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری و داؤد ظاہری کا احادیث صحیحہ سے مسلک جہور کی تائید ہوتی ہے۔

اکثر الاعمال ثوابا

قوله كان له بكل خطبة عمل سنة اجر صیامھا و قیامھا یعنی ایسے شخص کے لئے جمعہ کی نماز کے لئے چلنے میں ہر ہر قدم پر ایک سال کے صیام و قیام یعنی قیام لیل جس کو تہجد کہتے ہیں کا ثواب ملتا ہے، اگر ہر قدم پر ایک روزہ اور ایک رات کے تہجد کا ثواب ملتا تب بھی ظاہر ہے کہ بہت تھا چہ جائیکہ ایک سال کا، میں اکثر سبق میں کہا کرتا ہوں کہ فضائل اعمال میں کوئی صحیح حدیث اس سے زیادہ فضیلت کی میرے علم میں نہیں ہے ضعاف تو

لہ شرح نے لکھا ہے حدیث شریف میں لفظ لم يبلغ ہو سکتا ہے کہ مقبس ہو، اس آیت کریمہ سے وقال الذين كفروا لا تتعوا بهذا القرآن والغوا فيه، الاية، اس سے کلام عند الخطبة کی بڑی شاعت معلوم ہو رہی ہے۔

لہ اس حدیث کو صاحب مشکوٰۃ نے سنن اربعہ کی طرف منسوب کیا ہے، مرقاۃ میں ہے قال الترمذی حدیث حسن وقال النووی استلوا جیداً قال میرک در رواہ الحاکم وقال معجم وقال ابن حجر ورواہ احمد وصححه ابن حبان والحاکم وقال ابن علی شرط الشيخین قال بعض الاثمة لم نسمع فی الشریعة حدیثاً مضمناً علی مثل هذا الثواب۔

بہت سے اعمال کے بارے میں بکثرت وارد ہیں لیکن صحیح کی قید کے ساتھ کسی اور عمل پر اتنی زیادہ فضیلت نہیں ہے، بعد میں مجھے یہ بات مرقاة شرح مشکوٰۃ میں بھی مل گئی۔

۹۔ حدثنا عثمان بن ابي شيبة - قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغتسل من اربع الا اس حديث میں چار چیزوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے غسل فرمایا کرتے تھے جنابت، یوم الجمعة، حجامۃ یعنی پھینے لگوانے کی وجہ سے اور غسل میت کی وجہ سے، بذل میں بحوالہ علامہ سندھی لکھا ہے غسل سے مراد امر بالغسل ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم چار چیزوں سے غسل کا حکم دیا کرتے تھے اور یہ اس لئے کہ ان چار میں غسل میت کا بھی ذکر ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی میت کو غسل دینا ثابت نہیں، اور منہل میں لکھا ہے یغتسل سے مراد عام ہے غسل کرنا اور امر بالغسل اس لئے کہ ان چار میں سے صرف تین سے آپ کا غسل کرنا ثابت ہے چوتھی سے نہیں۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں غسل من الحجامۃ مذکور ہے، جمہور علماء اس کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کی حیثیت رعاۃ سے زائد نہیں تو جب رعاۃ سے غسل کا حکم نہیں ہے تو اس سے بطریق ادنیٰ ہنوکا، نیز دارقطنی کی ایک روایت میں ہے انه عليه الصلوة والسلام احتجم ولم يزد على غسل محامیہ یعنی آپ نے بدن کے صرف محل احتجام کو دھویا غسل نہیں کیا اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس میں ایک راوی ہیں مصعب بن شبیبہ جو ضعیف ہیں بعض نسخہ البوداؤد میں امام البوداؤد سے ان کی تضعیف منقول ہے، دراصل مصعب بن شبیبہ کی جرح و تعدیل میں علماء کا اختلاف ہے بعض ان کی تعدیل کرتے ہیں اور بعض تخرج۔

چوتھی چیز اس حدیث میں غسل میت کی وجہ سے غسل
غسل میت سے وجوب غسل میں اختلاف

کرنے کا ہے یہ بھی مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مستحب ہے بلکہ امام مالک و امام شافعی کی ایک روایت وجوب کی بھی ہے اور حنفیہ کے یہاں اصالتہً تو مستحب بھی نہیں ہے، ہاں! البتہ خروج عن الخلاف کے طور پر مستحب ہے اور بعض صحابہ جیسے حضرت ابو ہریرہؓ سے اس کا وجوب منقول ہے اسی طرح رد افض میں سے فرقہ امامیہ بھی وجوب کے قائل ہیں، یہ مسئلہ اصالتہً کتاب الجنائز کا ہے وہاں آئیگا۔ حافظ ابن قیم نے اس میں مذہب لکھے ہیں، تجوید عند ابن السیب و ابن میر بن عبد اللہ الامرہ الاربعہ لایجب یجب من غسل الميت انکا فرداۃ لاحد

۱۱۔ حدثنا عبد الله بن مسلمة - قوله من اغتسل غسل الجنابة الخ اس میں دو احتمال ہیں ایک تشبیہ کا یعنی جو شخص جمعہ کے روز اسی اہتمام سے غسل کرے جس طرح غسل جنابت کیا کرتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ حقیقت پر محمول ہو اور اشارہ ہو جمعہ کے روز جماع کی طرف جیسا کہ من اغتسل وغسل میں گذر چکا، امام نوویؒ اس دوسرے معنی کے بارے میں لکھتے ہیں ضعیف ادباً طن لیکن حافظ ابن حجرؒ اور علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام کا تعقب کیا ہے کہ یہ معنی بہت سے حضرات نے لکھے ہیں جن میں امام احمدؒ بھی ہیں لیکن علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام

کی یہ توجیہ لکھی ہے کہ شاید ان کی مراد اس معنی کی تغلیط من حیث المذهب ہے کیونکہ انہوں نے اس سے پہلے لکھا ہے کہ ہمارے بعض فقہاء نے اس حدیث کو ظاہر پر رکھتے ہوئے لکھا ہے کہ جمعہ کے دن انسان کے لئے اپنی بیوی سے محامۃ کرنا مستحب ہے تو امام نووی کا انکار نقل استحباب یہ ہے نہ کہ شرح حدیث پر۔

قولہ ثم راح فكان اقرب بدنة یہاں پر دو بحثیں ہیں۔ اول یہ کہ حدیث میں جو ساعات مذکور ہیں ان کی ابتداء کب سے ہے۔

حدیث الباب میں دو بحثیں چنانچہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام مالکؒ، قاضی حسین اور امام الحرمین اس بات کے قائل ہیں کہ ساعات سے مراد محظات لطیفہ ہیں جن کی ابتداء زوال شمس کے بعد ہوتی ہے اس لئے کہ حدیث میں لفظ راح مذکور ہے ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ رواج لغت ذہاب بعد الزوال کو کہتے ہیں اس لئے ان ساعات کی ابتداء زوال کے بعد ہی سے مانی جائے گی، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ اسی لئے امام مالکؒ تبکیر الی الجمعہ کے قائل نہیں اس کو وہ مکروہ فرماتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ وغیرہ نے امام مالکؒ کے اس قول کی شدت سے نکیر کی ہے کہ یہ خلاف حدیث ہے اور جمہور علماء کے نزدیک ان ساعات کلمۃ ابتداء اول نہار سے ہے اس سے لمحات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانہ مراد ہیں جو ساعات کے مشہور معنی ہیں، اور رواج کے معنی لغت میں مطلق ذہاب کے بھی آتے ہیں خواہ قبل الزوال ہو یا بعد الزوال جیسا کہ بعض ائمہ لغت نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسری روایات میں چونکہ تبکیر الی الجمعہ کی ترغیب وارد ہے اس لئے اس کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اس کے بعد جمہور کے درمیان پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ان ساعات کی ابتداء طلوع فجر سے ہوگی یا طلوع شمس سے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ طلوع فجر سے۔

حافظ ابن حجرؒ نے یہاں ایک اور بات فرمائی ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں لفظ راح صرف امام مالکؒ کے طریق میں ہے اور غیر طریق مالک میں بجائے لفظ راح کے غذا ہے جس کے معنی علی الصباح چلنے کے ہیں اور بعض روایات میں بلغظ التحجیل الی الجمعة کالمہدی بدنة آیا ہے اس کے علاوہ اس سلسلہ کی اور بھی بعض روایات میں لفظ عُدو وارد ہوا ہے جیسے اذا کان یوم الجمعة غدت الشیاطین برایا تہا الی الاسواق وتعدو الملائکۃ الی ابواب المساجد یکتبون الاول فالاول، جس سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

ل حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اور جن میں لکھتے ہیں روایات میں اس سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ ملتے ہیں، الروح القُدو التبکیر التبکیر جو ہاجرہ سے ماخوذ ہے قرطبی کہتے ہیں تبکیر کے معنی سیر وقت الحمر کے ہیں اور شدۃ الحمر کی ابتداء عامۃ وبلع نہار سے ہو جاتی ہے۔

بحث ثانی یہاں پر یہ ہے کہ نہار بارہ گھنٹہ کا ہوتا ہے جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے جو جمعہ ثلثا عشر ساعۃً لہذا اول نہار سے لے کر زوال تک چھ ساعتیں ہوں گی حالانکہ یہاں حدیث میں پانچ ساعات مذکور ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ نسائی کی روایت میں ساعت سادسہ بھی ہے چنانچہ اسکی ایک روایت میں بطہ اور ایک میں عصفور مذکور ہے۔ فزال الاشکال بحمد اللہ قولہ من راح فی الساعۃ الثانیۃ ذکا تقرب بقرۃ مضمون حدیث یہ ہے کہ جو شخص جمعہ کی نماز کے لئے ساعت اولیٰ میں حاضر ہوگا اس کو تصدق اہل کا ثواب ملے گا اور جو ساعت ثانیہ میں حاضر ہوا اسکو تصدق بقرہ کا اور جو ساعت ثالثہ میں حاضر ہوا اس کے لئے کبش اقرن کا اور جو ساعت رابعہ میں حاضر ہوا اس کے لئے تصدق دجاہ کا اور پھر ساعت خامسہ میں ایک بیضہ کا اور پھر ساعت سادسہ میں جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے ایک عصفور کا۔ فائدہ اولیٰ - نسائی کی ایک روایت میں اس طرح وارد ہے فالناس فیہ کرجل قدم بدنة وکرجل قدم بدنة وکرجل قدم بقرۃ وکرجل قدم بقرۃ، اس روایت میں تمام ساعات کے اجر کو تکرار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بظاہر اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تمام ساعات متجزی و ذوا جزا ہیں، لہذا ساعت اولیٰ کے اجزاء میں سے جس جز میں بھی کوئی شخص حاضر ہوگا ثواب بوعود کا مستحق ہوگا ایسے ہی ساعت ثانیہ کے اجزاء میں سے جس جز میں بھی آئے والا آئے گا وہ اس ساعت کے ثواب کا مستحق ہوگا، میں کہتا ہوں اس سے بھی جہور کی تائید ہوتی ہے کہ یہ ساعات، لمخظات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانیہ (نجومیہ) ہیں۔

فائدہ ثانیہ - حضرت عبداللہ بن مسعود ہمیشہ اس بات کی کوشش فرماتے تھے کہ جمعہ کی نماز کے لئے مسجد ساعت اولیٰ میں پہنچیں، ایک مرتبہ کسی وجہ سے تاخیر ہو گئی مسجد میں دیر سے پہنچے، اس وقت مسجد میں پہلے سے تین شخص موجود تھے جو ان سے پہلے پہنچ گئے تھے، حضرت عبداللہ بن مسعود کو اپنی تاخیر پر بڑا تاثر ہوا اور فرمانے لگے جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے رابعۃ اربعۃ کہ اف ہوا، اس جمعہ کو میں مسجد میں چوتھے نمبر پر پہنچنے والا ہوں، اور پھر فرماتے ہیں وما رابعۃ اربعۃ ببغید اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک وہی تاثر والی بات کہ چوتھے نمبر پر آنے والا کس قدر بعید ہے، اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ بطور تسلی کے فرماتے ہیں کہ خیر میں جو تھا ہی آنے والا ہوں زیادہ بعید نہیں ہوں۔

قولہ فاذا خرج الامام حضرت الملائکۃ یستمعون الذکر اس سے معلوم ہوا کہ خروج امام کے بعد الفصت کا وقت شروع ہو جاتا ہے، یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک قطع صلوۃ دوسرے قطع کلام ان دونوں کا وقت ایک ہی ہے یا الگ الگ یہ مسئلہ اختلافی ہے یحییٰ فی محملہ النشاء اللہ) وهو کتاب الجمعۃ۔

لہ چنانچہ اس میں ذکر شاة کے بعد ثمر کا لہدی بطہ ثمر کا لہدی دجاہ ثمر کا لہدی بیضہ اور ایک روایت میں بجائے بطہ کے عصفور ہے۔

باب الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة

غسل جمع کے سلسلہ میں چونکہ روایات دو طرح کی ہیں بعض سے وجوب مستفاد ہوتا ہے اور بعض سے عدم وجوب، مصنف نے باب سابق میں پہلی قسم کی روایات کو ذکر کیا تھا اور اس دوسرے باب میں دوسری قسم کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے، جہور کے نزدیک وجوب کی روایات یا تو تاکد اور اہتمام پر محمول ہیں یا پھر نسخ پر۔

۱- حدثنا مسدد — قوله كان الناس مُمْتَنِينَ انفسهم انهم مُمْتَنَان جمع ہے مامن کی بمعنی خادم، یعنی ابتداء اسلام میں فتوحات کے زمانہ سے قبل لوگ اپنے خادم خود ہی تھے ان کے نوکر چاکر نہیں تھے، اپنے محنت و مشقت کے کام سب خود ہی کیا کرتے تھے، جس سے بدن اور کپڑوں میں بوبیدا ہو جاتی تھی اور چونکہ اس وقت تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم نہیں ہوا تھا اس لئے صحابہ اسی حال میں جمعہ کی نماز کے لئے پہنچ جاتے تھے اس لئے آپ نے ہدایت فرمائی کہ اغتسلتم انہ اگر غسل کر لیا کرو تو بہتر ہے کیونکہ اس صیغہ سے بظاہر غسل کا استحباب اور عدم وجوب سمجھ میں آرہا ہے اسی لئے مصنف اس حدیث کو اس باب میں لائے ہیں۔

مضمون حدیث ۲- حدثنا عبد الله بن مسلمة — قوله ان ماسا من اهل العراق جاء وافقا لواليا ابن عباس ان بعض اهل عراق ابن عباس کی خدمت میں آئے ممکن ہے یہ اس وقت کا واقعہ ہو، جب ابن عباس والی بصرہ تھے، بصرہ اور کوفہ دونوں ہی عراق کے شہر ہیں، ان لوگوں نے یہ سوال کیا کہ کیا غسل جمعہ آپ کے نزدیک واجب ہے؟ حضرت ابن عباس نے صفائی کے ساتھ فرمایا کہ واجب نہیں صرف بہتر ہے اور پھر فرمایا کہ میں تم کو بتلاتا ہوں کہ غسل کی ابتداء کیسے ہوئی تھی کان الناس مجہودین یلبسون الصوفی دراصل بات یہ ہے کہ شروع میں لوگ تنگی و ترشی کی زندگی بسر کر رہے تھے موٹا جھوٹا پہنتے تھے مزدوری اور مشقت کے کام کرتے تھے جس سے کپڑے میلے اور خراب ہو جاتے تھے پسینہ کی وجہ سے بوبیدا ہو جاتی تھی، اور مسجد بھی تنگ اور اس کی چھت نیچی تھی، چھیر کی طرح تھی، ایک روز کی بات ہے کہ گرمی کا دن تھا اس ادنی موٹے لباس میں لوگوں کو پسینہ آرہا تھا حضور تشریف لائے تو آپ نے بدبو محسوس کی جس سے سب ہی کو اذیت پہنچ رہی تھی تو اس موقع پر حضور نے غسل کا حکم فرمایا تھا، لیکن پھر اللہ تعالیٰ نے حالت بدلی فتوحات کی وجہ سے مال و دولت حاصل ہوا لباس بھی پہلے سے اچھا ہو گیا خدمت گزار اور کام کرنے والے بھی حاصل ہو گئے، نیز مسجد میں توسیع ہو گئی اور رانگہ گریمہ والی بات ختم ہو گئی، جس سے ایک دوسرے کو اذیت پہنچتی تھی۔

ابن عباسؓ کی بیان مراد میں شرح کے تین قول | حاصل کلام ابن عباس یہ ہے کہ ایجاب غسل کا حکم معطل بعلتہ ہے شروع میں علت پائی جاتی

تھی اس لئے واجب تھا اب نہیں پائی جا رہی ہے اس لئے واجب نہیں لہذا اس کو منسوخ نہیں کہا جائے گا بلکہ اگر اب بھی وہ علت پائی جائے گی ایجاب غسل کا حکم لوٹ آئے گا۔ ابن رسلانؒ نے اس کی تشریح اسی طرح کی ہے، کس فی باش الشیخ، اس سے امام احمدؒ کی ایک روایت کی تائید ہوتی ہے کہ رات کو کریمہ کا صورت میں غسل واجب ہے ورنہ نہیں، اور صاحب منہل یہ لکھتے ہیں کہ ابن عباس کی مراد یہ ہے کہ غسل شروع میں واجب تھا بعد میں منسوخ ہو گیا اور حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن عباس کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم بطریق ایجاب نہ تھا بلکہ اس لئے تھا کہ کسی کو اذیت نہ پہنچے۔

۳۔ حدثنا ابو الولید الطیالسی — قوله من نوضأ فنیها ونغمت ای فبالسنة اخذ ونغمت السنة حی، اس میں اشکال یہ ہے کہ سنت تو غسل ہے نہ کہ وضو لہذا تقدیر عبارت یہ اولی ہے فبالرفصة اخذ ونغمت الرفصة نعمت کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں نغمت کسر نون اور سکون، عین کے ساتھ، نغمت فتح نون وکسر عین کے ساتھ اور اصل یہی ہے۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِيَوْمَرٍ بِالْغُسْلِ

(۱۱)

مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ | غسل مسنون کا یہ دوسرا باب ہے یعنی اسلام لانے کے بعد یا ارادۃ اسلام واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں کہتے اگر بوقت اسلام کوئی شخص جنبی ہو تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ صرف مستحب ہے لیکن اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر اسلام لانے سے پہلے جنابت کی حالت تھی اور اس نے غسل کر لیا تھا اس کے بعد اسلام لایا تو یہ غسل جو بحالت کفر کیا ہے معتبر ہو گا یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں غسل کا فر معتبر ہے جمہور کے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ ان کے یہاں صحت غسل کے لئے نیت شرط ہے اور کافر کی نیت معتبر نہیں۔

۱۔ حدثنا محمد بن کثیر — قوله اتيت النبي صلى الله عليه وسلم اريدا الاسلام فامرني ان اغتسل، حضرت نے اس حدیث کی شرح میں دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ قیس بن عاصم فرماتے ہیں میں حضور کی خدمت میں اسلام لانے کی غرض سے حاضر ہوا، چنانچہ اسلام لے آیا اس کے بعد آپ نے مجھے غسل کا حکم فرمایا، دوسرا احتمال یہ کہ میں آپ کی خدمت میں اسلام کے ارادہ سے حاضر ہوا تھا تو آپ نے مجھ سے فرمایا ادل غسل کر کے آؤ، حضرتؒ نے

جو احتمال اول لکھا ہے اس پر تو اشکال نہیں لیکن ظاہر الفاظ اس کے مساعد نہیں۔

تقدیم غسل کافر کی بحث | اور دوسرا احتمال جو ظاہر الفاظ کے زیادہ قریب ہے اس پر فقہی طور پر اشکال ہے وہ یہ کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ کافر جب اسلام

لانے کا ارادہ کرے تو اسلام لانے سے پہلے اس کو غسل کا حکم دینا جائز نہیں اس سے تاخیر لازم آئے گی اور اسلام لانے میں کسی قسم کی تاخیر کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، ابن رسولؐ نے اختیار تو معنی ثانی ہی کئے ہیں لیکن، الفاظ حدیث کی ایک دوسری تاویل کہ ہے وہ یہ کہ اُرِیدُ الاسلام سے قیس بن عاصم کی مراد اصل اسلام نہیں بلکہ تجدید اسلام علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اسلام وہ آپ کی خدمت میں آنے سے پہلے ہی لاپکے تھے اور وجہ اس تاویل کی یہی لکھی ہے کہ اسلام میں تاخیر کی گنجائش نہیں، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو یہ فرما رہے ہیں کہ پہلے غسل کر کے آؤ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ غسل کافر صحیح نہیں۔

قیس بن عاصم صحابیؓ | جانتا چاہئے کہ قیس بن عاصم جن کے اسلام لانے کا قصہ اس حدیث میں ہے، حضرت نے بذل میں ان کے حالات میں لکھا ہے کہ یہ سہمہ میں وفد بنو تمیم کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور اسی وقت اسلام لائے یہ اپنی قوم کے سردار تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھ کر فرمایا ہذا استیداہل الوبر لکھا ہے یہ بڑے فہیم اور حلیم الطبع تھے، کسی نے ان کے شاگرد احنف بن قیس سے پوچھا من تعلمت الحکم قال من قیس، ان کی وفات پر کسی نے مرثیہ میں یہ اشعار کہے تھے۔

عَلَيْكَ سَلَامُ اللَّهِ قَيْسُ بْنُ عَاصِمٍ : وَرَحْمَةُ مَا شَاءَ أَنْ يَتَرَحَّمَا -

وَمَا كَانَ قَيْسٌ حَلَكَةً هَلَكًا وَادْبَدَ : وَلَكِنَّ بَنِيَانِ قَوْمٍ تَهْدَمَا -

۲- حد ثنا مخلد بن خالد - عن عثیم بن کلیب عن ابیہ عن جدہ یہ عثیم، عثیم بن کلیب ہیں یہاں سند میں نسبت الی الحمد نہ کو رہے، لہذا عن ابیہ کا مصداق کثیر ہوئے اور عن جدہ کا کلیب، یہ بات قابل تنبیہ تھی اس لئے تنبیہ کی گئی۔

قَوْلُهُ النَّوَوِيُّ شَعْرًا كَعَصْرِ كَلِيبٍ كَقَوْلِهِ هُوَ فِي حَضْرَةِ قَيْسِ بْنِ عَاصِمٍ : وَرَحْمَةُ مَا شَاءَ أَنْ يَتَرَحَّمَا -

عرض کیا کہ میں اسلام لے آیا ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ زمانہ کفر کے بالوں کا حلق کرالو یا شعر الکفر سے مراد وہ بال ہیں جو کفر کی علامت اور اس کا شعار ہیں مثلاً شارب طویل یا سر کے ایسے بال جیسے یہاں ہندو سر پر چوٹا رکھتے ہیں۔

اس سے اگلی روایت میں یہ ہے کہ آپ نے اختتان کا بھی حکم فرمایا، ختان کا حکم اور اس میں اختلاف

علماء عشر من الفطرة والی حدیث کے ذیل میں گزر چکا لیکن باب کی اس حدیث میں غسل کا ذکر نہیں ہے جس پر مصنفؒ نے ترجمہ باندھا ہے، ممکن ہے مصنفؒ نے اس کو بطریق قیاس ثابت کرنا چاہا ہو کہ جب زمانہ کفر کے بالوں کے ازالہ کا حکم دیا گیا ہے تو اسی طرح اور بھی اوسان بدن کا بذریعہ غسل ازالہ ہونا چاہئے۔

باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حیضها

ما قبل سے ربط اور ترجمہ الباب مقصود یہاں سے مصنفؒ ان مسائل اور ابواب کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں جن کو فقہاء کرام باب تطہیر الانجاس سے تعبیر کرتے ہیں، نجاست کی دو قسمیں ہیں حسیہ اور معنویہ، یعنی انجاس و احوادث، ایک وضو اور غسل کا کیا ان چل رہا تھا جس کا تعلق احوادث سے ہے اس سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ طہارت عن النجاسات المحتسبہ کو بیان فرماتے ہیں باب فرض الوضوء میں ہم یہ اختلاف بیان کر چکے ہیں کہ متعہ صلوٰۃ کے لئے طہارت عن المحدث کا شرط ہونا اجماعی ہے اور طہارت عن الخبث میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک متعہ صلوٰۃ کے لئے یہ بھی ضروری اور شرط ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے امام شافعی بھی قول قدیم میں امام مالک کے ساتھ ہیں

۱- حدثنا احمد بن ابراهيم — قوله سئلت عائشة من الحائض یصیب ثوبها الدم الخ حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ اگر حائض کے کپڑے میں خون لگ جائے تو کیا کرے؟ انھوں نے فرمایا اس کو دھوئے پھر اگر خون کا اثر، یا رنگت باقی رہ جائے تو اس کو صفرۃ کے ذریعہ زائل کرے، صفرۃ سے مراد ورس یا زعفران ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے۔

۲- حدثنا محمد بن کثیر — قوله فاذا اصابته شی من دم بدلت بریقها الخ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ہمارے پاس زمانہ حیض میں پہننے کے لئے ایک ہی کپڑا ہوتا تھا اسی کو حیض سے پاک ہونے کے بعد پہنتی تھی (پاک ہونے کا ذکر اگلی روایت میں آ رہا ہے) وہ فرماتی ہیں کہ میں اس کپڑے کو دیکھتی پس اگر اس پر خون لگا ہوا ہوتا تو اس کو اپنی رینق اور لعاب دہن سے ترک کر کے رگڑتی اس حدیث میں صرف رگڑنے کا ذکر ہے اس کے بعد غسل کا نہیں، اس کی تین وجہ ہو سکتی ہیں ۱۔ لعاب دہن سے اس کو ترک کرنا اور رگڑنا زمانہ حیض میں تھا انقطاع حیض کے بعد نہیں، لہذا کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اس لئے کہ اس سے نماز ہی نہیں پڑھنی ہے ۲۔ بوجہ دم کے مقدار قلیل ہونے کے جو شرعاً معاف ہے ۳۔ گو اس روایت میں غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن مراد ہے دم معفوی مقدار اور اس میں اختلاف ہمارے یہاں باب الوضوء من الدم میں گزر چکا۔

۳۔ حدثننا عبد اللہ بن محمد النضلی — قوله فلتقصره بشئ من ماء ولتفزع مالم تر یعنی کپڑے پر جو خون لگا ہے اس کو پانی سے رگڑ کر دھوئے تاکہ اس کا بالکلیہ ازالہ ہو جائے، اور جملہ ثانیہ ولتفزع مالم تر کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ یہ ماقبل سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ کپڑے کو دھوتے وقت اس پر پانی ڈالتی رہے جب تک اثر نجاست نہ دیکھے (جیسا کہ کپڑے کے پاک کرنے کا طریقہ ہے) اس صورت میں ما بمعنی ما دام ہوگا۔

ثوب مشکوک کی طہارت کا طریق | دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ماموصولہ ہو اور اس جملہ کا تعلق ماقبل سے

نہیں بلکہ مستقل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ زمانہ حیض کے جس کپڑے میں خون کا اثر لگا ہے اس کو تو باقاعدہ دھویا جائے، اور جس کپڑے میں خون لگا ہوا نظر نہیں آتا بلکہ صرف شبہ ہے ناپاک ہونے کا تو اس کا بجائے غسل کے نفع یعنی رش الماء کیا جائے جیسا کہ مالکیہ کا مذہب ہے مالکیہ فرماتے ہیں ثوب نجس کا حکم غسل ہے اور ثوب مشکوک کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پر صرف پانی کا چھینٹا دیدیا جائے۔

یہ روایت جس میں ولتفزع مالم تر مذکور ہے فاطمہ بنت المنذر کی روایت ہے محمد بن اسحق کے طریق سے اس کے بعد مصنف نے فاطمہ کی روایت بطریق ہشام بن عروہ ذکر کی اس میں یہ جملہ نہیں ہے اور ہشام بن عروہ محمد ابن اسحق سے اثبت واقویٰ ہیں لہذا ان کی روایت راجح ہوگی اس سے اس جملہ کے ثبوت میں ضعف پیدا ہو گیا جو ایک معنی کے اعتبار سے جمہور کے خلاف تھا۔ فزال الاشکال عن مذہب جمہور۔

۴۔ حدثننا مسدد — قوله حکیت بضلع واغسلہ بماء وصدیر ضلع دراصل پسلی کی ہڈی کو کہتے ہیں اور یہاں مراد مطلقاً سخت چیز ہے جس کے ذریعہ دم حیض کو کھرچ سکے۔

حدیث الباب میں دو اختلافی مسئلے | جانتا چاہئے کہ احادیث الباب سے دو مسئلے اور اختلافی ثابت ہو رہے ہیں، ایک یہ کہ عند الجمہور ومنہم الاثمۃ الثلاثۃ ازالہ نجاست

کے لئے پانی متعین ہے، پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے طہارت نہیں حاصل ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک ازالہ حدث کے لئے تو پانی متعین ہے اور ازالہ خبث پانی اور دیگر مائعات سے بھی جائز ہے، خطابی کہتے ہیں حدیث الباب اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس حدیث سے رتی کے ذریعہ ازالہ نجاست مذکور ہے اگر رتی کو مزیل نجاست نہ مانا جائے تو پھر اس سے مزید تلویث ہوگی۔ خطابی کہتے ہیں جمہور اس کا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ رتی کے ذریعہ ازالہ نجاست مقصود نہیں بلکہ صرف تحلیل دم تاکہ بعد میں پانی سے بہولت پاک ہو جائے، مسئلہ ثانیہ اس حدیث میں ماہ مخلوط بشی بطاہر کا ہے کہ اس کے ذریعہ ازالہ نجاست جائز ہے اس لئے کہ اس حدیث میں فرما رہے ہیں بماء وصدیر یہ مسئلہ ہمارے یہاں باب الرجل یغسل رأسہ بالخطمی میں

تفصیل سے گزر چکا۔

بَابُ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبِ الَّذِي يَصِيبُ هَلْ فِيهِ

(۲۱)

قوله فقالت نعم اذا العرفية، اذ هي بدل من لکھا ہے یہ وراثت نجاست منی پر دلالت کر رہی ہے، اس میں اختلاف ہمارے یہاں ابواب الغسل میں باب خیمایفیض بین الرجل والمرأة میں گزر چکا وہ یہ کہ خفیہ و مالکیہ اس کی نجاست کے قائل ہیں اور شافعیہ و حنابلہ علی القول المشہور طہارت کے، اور دلائل پر کلام آگے قریب ہی میں آ رہا ہے۔

بَابُ الصَّلَاةِ فِي شَعْرِ النِّسَاءِ

(۲۲)

شعر جمع ہے شعار کی جو مقابل ہے دثار کا، وہ کپڑا جو بدن سے متصل رہے اور اس سے اوپر والے کو دثار کہتے ہیں لیکن یہاں شعار سے مراد اوپر کا کپڑا ہے، جیسے چادر، لحاف، کمبل وغیرہ، چنانچہ حدیث الباب میں بھی لفظ لحف نہ کو رہے اور اسی طرح امام ترمذی نے اس پر ترجمہ باب الصلوة فی لحف النساء باندھا ہے اور مطلب یہ ہے کہ عورتوں کا وہ کپڑا جس کو مرد بھی استعمال کر سکتے ہیں، ایسے کپڑے میں مرد کو نماز نہیں پڑھنی چاہئے، اس کی دو وجہ ہو سکتی، میں جیسا کہ کوکب الدرری میں ہے، ایک یہ کہ عورتوں کے مزاج میں طہارت و نجاست کے مسئلے میں اعتقاد نہیں ہوتی لہذا مردوں کو ان کے کپڑوں کے استعمال میں احتیاط کرنی چاہئے، دوسری وجہ یہ کہ ہر ملبوس میں لابس کی بو ہوتی ہے تو ایسی صورت میں عورت کی چادر وغیرہ اوڑھ کر نماز پڑھنے میں شغل بال کا اندیشہ ہے کہ خیال اس کی طرف جائے گا۔

زمر مشربوسے پیراہن شنیدی : چادر چاہ کنعائش نہ دیدی
لیکن یہ حکم صرف استنباتی ہے اس کے جوازیں کوئی تردد نہیں اسی لئے مصنف نے آگے چل کر دوسرا باب رخصت کا باندھا ہے۔

۲- قال حماد وسمعت سعید بن ابی صدقة الخ یہ حماد، حماد بن زید اور سند کے رواة میں سے ہیں انہوں نے اوپر جو سند بیان کی وہ اس طرح ہے عن هشام عن ابن سيرين عن عائشة

تشریح سند

حالانکہ ابن سیرین کا عائشہ سے سماع ثابت نہیں تو یہ اپنی بیان کردہ روایت —
کا منقطع ہونا بیان کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں میں نے سعید بن ابی صدفہ سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے محمد بن سیرین
سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تھا، مگر انھوں نے میرے سوال پر مجھ سے یہ حدیث بیان نہیں کی اور عذر کر دیا کہ
میں نے یہ حدیث بہت روز قبل سنی تھی لیکن اب یہ ذہن میں نہیں رہا کہ کس سے سنی تھی اور جس سے سنی تھی وہ ثقہ
بھی ہے یا نہیں!

واضح رہے کہ اس سند میں انقطاع حماد بن زید کے طریق کے اعتبار سے ہے اور اس سے پہلی سند جو —
غیر طریق حماد سے ہے وہ اس انقطاع سے سالم و محفوظ ہے اس میں محمد بن سیرین اور عائشہ کے درمیان عبد اللہ
ابن شقیق کا واسطہ موجود ہے جو ثقہ راوی ہیں، لہذا سند ثانی یعنی حماد بن زید کے طریق کا انقطاع سند اول کے حق میں
مؤثر اور قاذح نہیں وہ اپنی جگہ محفوظ ہے اس لئے کہ ظاہر ہے محمد بن سیرین کو سماع حدیث کے ایک عرصہ بعد
نسیان طاری ہوا شروع میں ان کو یہ سند محفوظ تھی تو جس راوی نے ان سے سند کو متعلاً ذکر کیا بڑا انقطاع
کے تو اس کی روایت شروع زمانہ کی ہوئی لہذا اس کا قول حجت ہوگا اس شخص پر جو ان سے روایت کر رہا ہے ان پر
نسیان طاری ہونے کے بعد یعنی من حفظہ حجت ہوگا من روی عنہ بعد النسیان پر (کذا فی المنہل) اور حضرت
نے بذل میں سند ثانی جو کہ منقطع ہے کے ذیل میں تحریر فرمایا ہے فلا یثبت هذا الحدیث بهذا السند اور
سند اول جو سالم عن الانقطاع ہے اس سے حضرت نے کوئی تعرض نہیں فرمایا۔

بَابُ الرِّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

(۵۱)

۱۔ حدثنا محمد بن الصباح — قوله وعليه موطؤ وعليه بعض ازواجه منہ الخ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم
نہا پر بڑھ رہے تھے برابر میں کوئی سی زوجہ محترمہ موجود تھیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو چادر تھی اس کا کچھ حصہ
ان زوجہ کے اوپر تھا۔

اس حدیث سے ایک چادر میں مرد و عورت کا اشتراک بحالت صلوٰۃ تو ثابت ہو گیا اس کی تصریح نہیں کہ وہ
چادر خود آپ کی تھی یا آپ کی زوجہ کی لیکن ترجمہ کے ثبوت کے لئے یہ اشتراک کافی ہے البتہ اس کے بعد حضرت عائشہ
کی جو حدیث آرہی ہے اس کا مضمون بھی یہی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ چادر عائشہ کی تھی۔

(۳)

بَابُ الْمَنِ يُصِيبُ الثَّوْبَ

مضمون حدیث

۱۔ حدثنا حفص بن غیاث — قوله عن همام بن الحارث انه كان عند عائشة فاحتلم بهام بن الحارث ایک مرتبہ حضرت عائشہ کے یہاں ہمان ہوئے ان کو رات میں احتلام ہو گیا، صبح اٹھ کر کپڑے پر سے اثر نجات کو دھو رہے تھے حضرت عائشہ کی ایک جاریہ نے دھوتے ہوئے دیکھ لیا اس نے جاکر حضرت عائشہ سے اس کا ذکر کیا، یہ روایت ترمذی میں بھی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چادر عائشہؓ ہی کی تھی اور جب لڑکی نے ان سے ہمان کے دھونے کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا لِمَا فُسِدَ عَلَيْنَا ثَوْبُنَا یعنی خواہ مخواہ اس نے ہمارے کپڑے کو دھو کر خراب کیا، کیا ضرورت تھی دھونے کی مطلب یہ تھا کہ خشک ہونے کے بعد ویسے ہی کھرچ دیا جاتا۔

طرق حدیث کے اختلاف کی تشریح و تحقیق

۲۔ قال ابو داود ووافقه معوية وابو معشر واصل ابو داود حدیث الباب کو مصنفؒ نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے پہلی سند میں ابراہیم سے نقل کرنے والے حکم تھے اور دوسری سند میں حماد بن ابی سلیمان، لیکن دونوں سندوں میں فرق یہ ہے کہ حکم کی روایت میں یہ تھا کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں ہمام سے، اور حماد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں اسود سے، اسی کے بارے میں مصنف فرما رہے ہیں کہ بعض رواۃ حماد کی موافقت و متابعت کرتے ہیں اور وہ یہی مذکورہ بالا تین شخص ہیں اور اعمش نے حکم کی موافقت کی ہے تو گویا حماد کی متابعت کرنے والی ایک جماعت ہوئی اور حکم کی متابعت کرنے والے صرف اعمش ہیں، بذل میں لکھا ہے یہ سند دونوں طرح صحیح اور ثابت ہے اس لئے کہ یہ سب ہی رواۃ حفاظ و ثقات ہیں جس کو اضطراب پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے چنانچہ طحاوی کی روایت میں ہے عن ابراہیم عن الاسود و همام اور یہی بات صاحب منہل نے بھی لکھی ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے کلام میں اس بات کا شائبہ ہے کہ وہ حکم کی روایت کے مقابلہ میں حماد کی روایت کو شاید ترجیح دے رہے ہیں کیونکہ انھوں نے حماد کی متابعت کرنے والے تین بیان کئے اور حکم کی متابعت میں صرف ایک کو ذکر کیا۔

اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ کی رائے | اور حضرت امام ترمذیؒ نے اس کے برعکس کیا کہ انھوں نے اعمش کی

لہ دراصل صور خیال یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی اولاً تخریج بطریق اعمش کی اور پھر آگے چل کر فرمایا (بقیہ آئندہ)

روایت کو ترجیح دی متابعت منصور کی وجہ سے۔

تنبیہ :- حدیث الباب ان تمام طرق کے ساتھ جن کا امام ابو داؤد نے حوالہ دیا ہے صحیح مسلم میں موجود ہے لیکن اس میں ضعیف محتلم کی تعین نہیں ہے اسی طرح ترمذی کی روایت میں بھی مبہم ہے ابو داؤد کی روایت میں تعین ہے کہ وہ ہمام بن الحارث تھے، لیکن امام مسلم نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد ایک اور حدیث ذکر کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن شہاب خولانی کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضرت عائشہ کا ہمان تھا فاحتلمت فی ثوبی، امام نووی نے اس سے تعرض نہیں کیا، ہمارے حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ یہ دو قصے الگ الگ ہیں ایک ہمام ابن الحارث کا اور ایک عبداللہ بن شہاب خولانی کا، اسکو تقارض نہ سمجھا جائے۔

۳- حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی - قوله سمعت عائشة تقول انها كانت تغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی اور اس کپڑے میں ایک یا چند دھونے کے نشان دیکھتی تھی، ظاہر ہے کہ جب کپڑے کے کسی حصہ کو پانی سے دھویا جائے گا تو جس جگہ سے اس کو دھویا ہے وہ جگہ محسوس ہوتی رہے گی جیبت کہ خشک نہ ہو جائے اب اگر کپڑے کو ایک جگہ سے دھویا ہے تو صرف ایک نشان نظر آئیگا اور اگر کئی جگہ سے دھویا ہے تو کئی نشان محسوس ہونگے، اسی کو وہ فرما رہی ہیں ثم اری فیہ بقعة اذ بقعا۔

ماننا چاہئے کہ اس حدیث اور ترجمہ الباب میں ایک مسئلہ اختلافی کی بحث ہے یعنی منی کی طہارت نجاست اصل مسئلہ پہلے گذر چکا لیکن دلائل پر کلام ابھی تک نہیں ہوا، جو حضرات نجاست منی کے قائل ہیں وہ غسل کی

(بقیہ صفحہ گذشتہ) دھکذا روی عن منصور عن ابراہیم عن ہمام مثل رواية الاعمش اور ان دونوں کے مقابلہ میں انھوں نے صرف ابو معشر کی روایت کا حوالہ دیا اور فرمایا وروی ابو معشر هذا الحديث عن ابراہیم عن الاسود اور ابو معشر کا کوئی بھی متابع ذکر نہیں کیا۔ لہذا امام ترمذی کے علم کے اعتبار سے ابو معشر اپنی روایت میں متفرد ہوئے اسی لئے انھوں نے ابو معشر کی روایت کو مرجوح اور اس کے مقابل اعمش کی روایت کو راجح قرار دیا۔ چنانچہ فرماتے ہیں وحدیث الاعمش اصح لہذا امام ترمذی کی یہ ترجیح مذکورہ بالا صورتحال کے اعتبار سے ہمارے خیال میں درست ہے لیکن شرح ترمذی اس پر نقد کر رہے ہیں کہ امام ترمذی نے حدیث الاعمش کو کیسے صحیح قرار دیا، لیکن ہماری مذکورہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ترمذی پر نقد صحیح نہیں۔ گو فی نفسہ یہ بات اپنی جگہ حقیق ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے متابع صحیح مسلم ابو داؤد وغیرہ میں موجود ہیں جس کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں ہی طریق کو صحیح قرار دیا جائے، کما تقدم عن البذل۔

ہم نے اس پر عالم کو یہ کہنا ہے اپنے علم کی اعتبار سے ان کے بارے میں تو یہتر تشہید کا باب ہی ملتی ہے ہوا صحیح مسلم

ہم نے اس پر رائے سے رجوع کرتا ہوں بلکہ نقد صحیح ہے، امام ترمذی کی طرف سے یہ عذر پیش کرنا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے فرار ہے میں پانچ خدا اللہ

روایات سے استدلال کرتے ہیں اور جو طہارت کے قائل ہیں وہ روایات، فرک سے استدلال کرتے ہیں، اس لئے کہ ثوب مٹی کے بارے میں غسل اور فرک دونوں طرح کی روایات بکثرت وارد ہیں اسی لئے حضرات محدثین باب غسل المٹی اور باب فرک المٹی الگ الگ ابواب قائم کرتے ہیں جیسا کہ نسائی وغیرہ میں یہ باب ہیں، قائلین طہارت ان دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق اس طرح دیتے ہیں کہ غسل کی روایات استحباب اور تنظیف پر محمول ہیں اور فرک کی بیان جواز پر، اور قائلین نجاست غسل کی روایات کو مٹی رطب اور فرک کی روایات کو یا پس پر محمول کرتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک طہارت ثوب کے لئے ازالہ مٹی ضروری ہے اگر تر ہو تو بذریعہ غسل اور خشک ہو تو بطریق فرک، اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت العمر میں ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے ثوب مٹی میں بغیر اس کے غسل یا فرک کے نماز پڑھی ہو اگر مٹی طاہر ہوتی کم از کم ایک مرتبہ تو بیان جواز کے لئے آپ ایسا فرماتے، باقی شافعیہ کا روایات فرک سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرک بھی تطہیر کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ روایت میں آتا ہے اذ اولیٰ اذکم بنعلہ الاذی فات التراب لہ طہورہ جس طرح اس حدیث میں دلیلی اذنی کے بعد حصول طہارت بالتراب سے طہارت اذنی پر استدلال صحیح نہیں اسی طرح روایات فرک سے طہارت مٹی پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ دونوں جگہ نسل نہیں ہے ایک جگہ فرک ہے اور دوسری جگہ زمین کی رگڑ ہے۔

ابو الفضل ابن حجر اور ابو جعفر طحاوی | امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں غسل و فرک کی روایات میں ایک دوسری طرح تطبیق دی ہے، وہ یہ کہ غسل کی روایات

ثیاب صلوٰۃ پر محمول ہیں اور فرک کی ثیاب نوم پر، اس پر حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاویؒ پر زور دار نقد کیا ہے کہ ثوب صلوٰۃ میں بھی فرک روایات صحیحہ سے ثابت ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اشاعرہ! حافظ ابن حجرؒ بڑے مصروف و مشغول آدمی تھے ان کو امام طحاویؒ کا طویل و عریض پورا کلام پڑھنے کی لذت غالباً نہیں آتی تھی، امام طحاویؒ کی عادت ہے کہ وہ اپنے مقصد و مدعی کو بتدریج ثابت کرتے ہیں، بسا اوقات کلام کرتے کرتے بہت دور نکل جاتے ہیں اور آخر باب میں چل کر ان کی رائے کا استقرار معلوم ہوتا ہے، اسی لئے ان کے ابتداء کلام سے بعض مرتبہ دیکھنے والے کو دھوکہ لگ جاتا ہے چنانچہ باب مباشرة الماٹض میں بھی حافظ صاحب کو یہی دھوکہ ہوا انہوں نے اس باب میں، امام طحاویؒ کا اول کلام دیکھ کر سمجھ لیا کہ اس مسئلہ میں امام طحاویؒ امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں حالانکہ ایسا نہیں امام طحاویؒ کے آخر کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے جیسا کہ ہمارے یہاں باب مباشرة الماٹض، میں اس کی تفصیل گزر چکی، اسی طرح

لہ اس حدیث کی تشریح باب الرجل یطأ الاذی بنعلہ میں آرہی ہے۔

مسئلۃ الباب میں امام طحاویؒ نے اولاً ثياب صلوٰۃ و ثياب ذم کے درمیان فرق ذکر کیا ہے، پھر آگے چلکر انھوں نے خود ہی بات کھول دی کہ بعض روایات سے ثياب صلوٰۃ میں بھی فرق ثابت ہے۔

امام طحاویؒ کی رائے کا حاصل | امام طحاویؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرما رہے ہیں قائلین طہارت مٹی کا روایات فرق سے استدلال صحیح نہیں اولاً تو اس لئے کہ روایات صحیحہ

شبیہہ میں فرق کا ثبوت ثياب صلوٰۃ میں نہیں ہے، ثياب نوم میں ہے اور حالت نوم میں ناپاک کپڑا پہنتا جائز ہے پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اچھا اگر مان لیا جائے کہ فرق کا ثبوت ثياب صلوٰۃ میں بھی ہے اور فی الواقع بعض روایات میں ہے نبی، تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ فرق مٹی سے طہارت مٹی پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرق بھی ازالہ نجاست کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اذا طمى احدکم بخلہ الاذی الحدیث سے طہارت اذی پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح فرق مٹی سے طہارت مٹی پر استدلال صحیح نہیں سو حافظ ابن حجر نے امام طحاویؒ کا صرف اول کلام دیکھا اور آخر کلام نہیں دیکھا فقال ما قال حضرت مولانا ابوسبب صاحب نے امانی الاحبار میں حافظہ کے کلام نقد پر اظہار تعجب فرمایا ہے کہ حافظ صاحب نے امام طحاویؒ کے کلام کا وہ جز تو لے لیا جو ان کے نزدیک قابل نقد تھا اور جو جز راغب فقرہ تھا اس کو چھوڑ دیا، دراصل بات وہی صحیح نظر آتی ہے جو ہم نے اوپر کہی کہ امام طحاویؒ کی تو عادت ہے کلام پھیلانے کی اور بتدریج مترل مقصود تک پہنچنے کی اور حافظ صاحب ان کا صرف اول کلام دیکھتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ثياب صلوٰۃ و ثياب منام کا جو فرق، امام طحاویؒ نے بیان کیا ہے اس کو بعض علماء مالکیہ مثلاً ابن بطال مالکی اور قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی اختیار کیا ہے جیسا کہ الفیض السامی میں ہم نے نقل کیا لہذا امام طحاویؒ اس رائے میں متفرق نہ ہوئے۔

باب بول الصبی یُصیب الثوب

(۷)

جس مسئلہ کو مصنفؒ اس ترجمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں یعنی صبی رضیع اور جاریہ رضیعہ کے بول کے طریق تطہیر میں فرق، وہ مختلف فیہ ہے۔

مذاہب ائمہ | چنانچہ شافعیہ حنابلہ ظاہر احادیث کے پیش نظر فرماتے ہیں کہ بول صبی میں نفع یعنی ریش الماء کافی ہے اور حنفیہ و مالکیہ کے قول مشہور میں دونوں میں کوئی فرق نہیں غسل ضروری ہے تیسرا مذہب یہاں امام اوزاعی کا ہے وہ فرماتے ہیں دونوں میں نفع کافی ہے، لیکن لا دلیل علیہ، و هذا الاختلاف مالم یطعموا فاذا طعموا فالتسل متعین عند النکال، اسی طرح خود بول صبی و صبیہ دونوں ائمہ اربعہ کے نزدیک،

نجس ہیں، داؤد ظاہری اور ابو ثور وغیرہ بعض علماء بول صبی کی طہارت کے قائل ہیں، اور بعض شراح نے اس میں امام شافعی و امام مالک کا جو اختلاف نقل کر دیا کہ ان کے نزدیک بول صبی طاہر ہے یہ نقل غلط ہے امام نوویؒ اور علامہ زرقانیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔

حنفیہ و مالکیہ جو عدم الفرق کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ ان احادیث میں لفظ نفث سے مراد غسل اور صلب المار ہے نفث کے معنی صلب المار کے بھی آتے ہیں چنانچہ ایک روایت میں ہے جس کو امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں ذکر کیا ہے انی لاعرف مدینۃ ینفث البجر بناصیحتہا، اس حدیث میں نفث سے ظاہر ہے کہ بہنا مراد ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ میں ایک ایسا شہر جانتا ہوں جس کی ایک جانب میں دریا بہتا ہے، کہا گیا ہے کہ یہ اشارہ ہے قسطنطنیہ کی طرف، اسی طرح مذی کے بارے میں بھی لفظ نفث وارد ہوا ہے حالانکہ عندا الجہور اس کا غسل ضروری ہے ایسے ہی دم استحاضہ کے بارے میں لفظ نفث مذکور ہے جو ابھی قریب میں دو تین باب پہلے گذرا دستنفع مالم تر حالانکہ دم حیض کا غسل بالاتفاق ضروری ہے، نیز صحیح مسلم میں بول غلام کی تطہیر کے سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، آنفث، آرش، انصب، اتباع المار، مجموع روایات پر عمل جب ہی ہو سکے گا جب غسل پایا جائے۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب دونوں ہی میں غسل ضروری ہے اور نفث سے بھی غسل ہی مراد ہے تو پھر احادیث میں ہر ایک کو الگ الگ

بول صبی و صبیہ میں وجہ فرق

فرق کے ساتھ کیوں بیان کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ شراح احناف نے اس کی دو مصلحتیں لکھی ہیں، تلامذہ قاری لکھتے ہیں عورتوں کے مزاج میں رطوبت و برودت غالب ہوتی ہے جسکی وجہ سے بول صبیہ غلیظ اور مستتر زیادہ ہوتا ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے مبالغہ فی الغسل کی حاجت ہے بخلاف صبی کے کہ اس کے مزاج کی حرارت کی وجہ سے اس کا بول رقیق زائد ہوتا ہے اور اس میں نہ ہی اتنی بو ہوتی ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے غسل خفیف کافی ہے، اور امام طحاویؒ نے وجہ فرق یہ لکھی ہے کہ عورت کا خرج بول چونکہ کشادہ ہوتا ہے اس لئے اس کا پیشاب جس کپڑے پر بھی گرے گا تو منتشر ہو کر گرے گا، لہذا ضرورت ہے اس بات کی کہ اچھی طرح تتبع کر کے اہتمام سے پاک کیا جائے اس لئے بول جاریہ میں لفظ غسل استعمال کیا گیا اور بول غلام میں لفظ نفث، تیسری وجہ وہ ہے جو ابن ماجہ کی روایت میں ہے امام شافعیؒ سے ان کے شاگرد رشید ابو الیمان المصری نے اس فرق کی حکمت دریافت کی تو انھوں نے ارشاد فرمایا وجہ اس کی یہ ہے کہ بول جاریہ پیدا ہوا ہے لحم و دم سے اور بول غلام مار و طین سے لہذا دونوں کے پیشاب کی صفت اور خاصیت میں فرق کی وجہ سے حکم میں بھی فرق ہوا، اس کے بعد امام صاحب نے شاگرد سے پوچھا فہمت؟ شاگرد نے عرض کیا ما فہمت امام صاحب نے فرمایا بات یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے اور حواریہ کی تخلیق آدم علیہ السلام کی پسلی سے ہوئی ہے، لہذا بول غلام کی تخلیق مار و طین سے

اور بول انہی کی لحم و دم سے ہوئی۔

۱۔ حدثننا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ عن ام قیس بنت محصن انہا انت با بن لہا صغیر الخ اس میں یہ ہے کہ ام قیس بنت محصن کے ولد صغیر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے پر پیشاب کر دیا اور اس سے اگلی روایت میں آرہا ہے کہ حسین بن علیؑ نے آپ کی گود میں پیشاب کیا اور اس سے اگلی روایت میں شک راوی کے ساتھ آرہا ہے کہ حسن یا حسین ان دونوں میں سے کسی ایک نے آپ کے سینہ پر پیشاب کیا، شراح حدیث نے لکھا ہے پانچ بچوں کا آپ کی گود میں پیشاب کرنا ثابت ہے، حسن، حسین، عبد اللہ بن الزبیر، ابن ام قیس، سلیمان بن ہشام اور کہا گیا ہے کہ صحیح سلیمان بن ہشام ہے۔

قد بال فی حجر النبی اطفال: حسن حسین ابن الزبیر بالوا

و کذا سلیمان بن ہشام: وابن ام قیس جاء فی الختام

قولہ فدعا بماء فنضحه و لم یغسلہ، اس حدیث میں غسل کی نفی ہے لہذا معلوم ہوا کہ احادیث الباب میں نفع سے رش ہی مراد ہے جب الماء یا غسل مراد نہیں، لہذا حنفیہ کی تاویل درست نہیں، جواب یہ ہے کہ اس لفظ و لم یغسلہ کے ثبوت میں کلام ہے کہا گیا ہے کہ زہری کی طرف سے مدرج ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں ہے و لم یغسلہ غسلاً اور مفعول مطلق تاکید کے لئے بھی آتا ہے لہذا روایت میں نفس غسل کی نفی نہ ہوئی بلکہ غسل مؤکد اور مباحفہ کی نفی ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں نظر عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اکل طعام کے بعد غلام و جاریہ دونوں کا پیشاب یکساں ہے سو قیاس کا تقاضا ہے کہ کھانے سے پہلے بھی یکساں ہونا چاہئے۔

باب الارض یصیبہا البول

(۱۰)

اس باب سے مصنف ناپاک زمین کو پاک کرنے کا طریقہ بیان فرما رہے ہیں۔

تطہیر ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء

حنفیہ کے یہاں زمین پاک کرنے کے

تین طریقے ہیں، اول جفاف یعنی ناپاک زمین خشک ہوجانے سے خود بخود پاک ہوجاتی ہے، لیکن جفاف سے طہارت کا ملہ حاصل نہیں ہوتی یعنی ظاہر تو ہوجاتی ہے مگر نہیں ہوتی اسی لئے ایسی زمین پر نماز تو پڑھ سکتے ہیں، اس

سے تیم نہیں کر سکتے، طریق ثانی صلب المار کے زمین پر پانی بہا۔ بنے۔ وہ پاک ہو جاتی ہے۔ لیکن ہر قسم کی زمین صلب المار سے پاک نہیں ہوتی اس میں تفصیل ہے جو آگے آئیگی، ہر بلوۃ زائد زمین پاک کرنے کا حفر ہے کہ زمین کھودنے اور ناپاک مٹی مستقل کر دینے سے پاک ہو جاتی ہے۔

زمین کے صلب المار سے پاک ہونے میں تفصیل یہ ہے کہ زمین دو حال سے خالی نہیں رہوہ اور صلبہ، اگر رخوہ ہے تو پانی بہانے سے پاک ہو جاتی ہے بوجہ تسفل مار کے کہ زمین کے رخوہ اور نرم ہونے کی وجہ سے پانی کے ساتھ نجاست اندر اتر جائے گی جس سے اس کی بالائی سطح پاک ہو جائے گی، تسفل مار یہاں پر بہتر کہ عصر ہے کہ جس طرح ناپاک کپڑے کو پاک کرتے وقت پھوٹا ضروری ہے، اسی طرح یہاں پر تسفل ہے جو خود بخود ہو جاتا ہے، اور اگر وہ ناپاک زمین رخوہ نہ ہو بلکہ صلبہ اور بنجر ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، تسخیر یعنی ڈھلواں اور مستویہ یعنی ہموار قسم اول صلب المار سے پاک ہو جاتی ہے اور قسم ثانی کی تطہیر کے لئے حفر ازرق نقل تراب ضروری ہے ایسی زمین صلبہ سے پاک نہوگی کیونکہ ایسی زمین پر سے پانی کا بہنا مشکل ہے وہ ناپاک وہیں ٹھہرا رہے گا یا کم از کم پورا زائل نہوگا یہ تفصیل اسی طرح علامہ عینی نے شرح البخاری میں لکھی ہے، اور واجب بحر الرائق نے زمین کی ایک اور قسم بھی لکھی ہے یعنی مقصود پختہ فرش جو چونے وغیرہ سے بنا ہو، اس کی تطہیر کا طریقہ انھوں نے یہ لکھا ہے کہ اس پر پانی ڈالکر ملیں اور کپڑے سے اس کو خشک کرتے رہیں یہاں تک کہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے اور جمہور علماء کے نزدیک ہر قسم کی زمین بلا کسی تفصیل کے صلب المار سے پاک ہو جاتی ہے ان کے یہاں کسی زمین میں بھی حفر کی حاجت نہیں جبکہ حنفیہ کے یہاں بعض کا حفر ضروری ہے، اسی طرح جمہور جفاف سے بھی طہارت حاصل ہونے کے قائل نہیں اور حدیث الباب جس میں صلب المار مذکور ہے اس سے استدلال کرتے ہیں۔ بلکہ امام نووی نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حدیث، امام ابو حنیفہ پر حجت اور ان کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں حفر ضروری ہے لیکن یہ امام صاحب سے ایک روایت ہے حکاۃ العینی فی شرح البخاری قول مختار نہیں، اصح یہ ہے کہ اس میں ہمارے یہاں وہ تفصیل ہے جو اوپر ذکر کی گئی، چنانچہ عینی نے شروع میں اسی تفصیل کو قال اصحابنا کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

سنن کی روایات سے حفر کا ثبوت | اس کے بعد دانا چاہئے کہ بول اعرابی والے قصہ میں صحیحین کی حدیث میں زمین کو پاک کرنے کے لئے صرف صلب المار کا

ذکر ہے، صحیحین کے علاوہ سنن ابوداؤد کی روایت میں جو اسی باب کی دوسری حدیث ہے، حفر کا بھی ذکر موجود ہے۔ اسی طرح طحاوی اور دارقطنی کی بھی بعض روایات میں حفر مذکور ہے، ان روایات میں بعض مرسل ہیں اور بعض مسند ان روایات کے بعض رواۃ پر بھی کلام ہے، حنفیہ پر شافعیہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ صحیحین کی حدیث قوی کو چھوڑ کر ضعیف حدیث پر عمل کرتے ہیں، ہماری طرف سے علامہ عینی وغیرہ نے جواب دیا کہ ہم نے صحیحین

کی روایات کو ترک کہاں کیا، زمین کی بعض قسموں میں صحیحین کی روایات پر عمل کرتے ہیں اور بعض میں سنن کی روایات پر۔ آپ نے صرف صب المار کی روایت کو لیا اور حنفی کی روایت کو ترک کر دیا۔ گویا آپ اہل البعض و اہل البعض کے مرتکب ہوئے۔

لیکن یہاں ایک غلجیان رہ جاتا ہے کہ سنن کی ان روایات میں جن کو احناف اختیار کرتے ہیں صب المار اور حنفی الارض دونوں چیزیں جن میں تو پھر ہمارے نزدیک دونوں کا جمع کرنا ضروری ہونا چاہئے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس اعرابی نے چونکہ بول قائم کیا تھا تو اصل پیشاب کی جگہ کا تو حفر کیا گیا لیکن رشاش البول جو ظاہر ہے دور تک پہنچی ہوگی، اب سب جگہ کا حفر کرنا ظاہر ہے کہ دشوار تھا اس لئے ان مواضع کے اعتبار سے صب المار کو بھی اختیار کیا گیا۔ افادہ التوجیہ مولانا محمد یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ فی امانی الاحبار۔

۱۔ حدثنا احمد بن عمرو۔ قوله عن ابی هريرة ان اعرابيا دخل المسجد اعرابی کا اطلاق ساکن البادیہ یعنی بادیہ نشین، آبادی سے دور رہنے والے پر ہوتا ہے جو شہر میں کسی ضرورت ہی سے آتے ہیں اور اس کا ترجمہ دیہاتی۔ یہ بھی کرتے ہیں۔

اعرابی کی تعیین میں اقوال اس اعرابی کی تعیین اور نسبیہ میں روایات مختلف ہیں، الاقرع بن حابس عیینہ بن حصن، ذوالخویصرۃ الیمانی یا التیمی یہ تین قول، ہوسے جو عام طور سے شراح حدیث لکھتے ہیں، لیکن علامہ دمنتی حاشیہ ترمذی نفع قوت المغتدی میں لکھتے ہیں کہ ذوالخویصرہ کے ساتھ اس کی تعیین مشکل ہے اس لئے کہ وہ شخص رأس الخوارج ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی جماعت کا سردار و سربراہ ایسا اُجٹ جاہل نہیں ہو سکتا۔

قوله لقد تمجرت واسعا بذرة خدا تو نے اللہ کی رحمت وسیعہ کو تنگ کر کے رکھ دیا اس کی رحمت تو بڑی وسیع ہے، اس نے یہ دعا کہ میرے اور محمد کے علاوہ کسی اور پر رحم نہ کرنا بظاہر اس لئے کی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کو عام کریں گے تو ہر ایک کے حصہ میں تھوڑی تھوڑی آئے گی اس لئے کہا کہ اپنی ساری رحمت صرف ہم دو پر تقسیم کر دے۔

وقال انما بعثتم ميسيرين ولما تبجتموا معتبرين صحابہ کرام نے جب اس کے پیشاب کرنے پر اس کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تو اس پر آپ نے یہ فرمایا کہ یسر کا معاملہ کرنے کو دوسرے کا یہاں یہ سوال ہوتا ہے صحابہ کہاں مبعوث ہیں، مبعوث تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھے جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کو مبعوث نہیں لیکن نائب مبعوث اور حق نیابت ادا کرنے والے تو ہیں پس اسی حیثیت سے ان کو مبعوث کہا گیا یا یہ تاویل کیجائے کہ یہ صحابہ کرام جنہوں نے اس اعرابی کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تھا کوئی سر یہ اور دستہ ہو گا جس کو آپ نے کسی علاقہ میں بھیجا ہو گا اور اہل سر یہ

اسی وقت لوٹ کر آئے ہوں گے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب کسی سر یہ کو روانہ فرماتے تو اس کو ہدایت فرماتے یسروا ولا تعسروا تو یہاں پر ان کو مبعوث اسی معنی کے اعتبار سے کہا جا رہا ہے یعنی بعث سے مراد بعثت الی الدنیا نہیں بلکہ الی اللہ صراط ہے جو سرایا کے لئے ہوا کرتی ہے۔

باب فی طہور الارض اذا بیست

(۱۱)

یہ باب سراسر مذہب حنفیہ کی تائید اور جمہور کے خلاف ہے۔

قال ابن عمر كنت ابيت في المسجد ان حضرت عبد الله بن عمر فرماتے ہیں میں نوجوانی میں شادی سے پہلے جبکہ محمد تھا مسجد میں رات گزارتا تھا، اور چونکہ اس وقت رات میں مسجد کو بند کرنے کا کوئی دستور نہ تھا اس لئے اعیاناً کتے مسجد میں آجاتے اور اس میں پیشاب بھی کر جاتے تھے اور اس کے بعد دن میں مسجد کو پانی سے دھویا نہیں جاتا تھا۔ ابن عمرؓ کی یہ حدیث صحیح بخاری میں بھی ہے لیکن اس میں لفظ قبول نہیں ہے، حافظ کہتے ہیں یہ حدیث بسند البخاری غیر بخاری میں بھی ہے اور اس میں لفظ قبول بھی موجود ہے، مصنف نے ترجمۃ الباب اور اس کی حدیث سے طہارۃ الارض بالجفاف کا مسئلہ ثابت کیا ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر زمین جفاف سے پاک ہو جاتی ہے تو بول اعرابی فی المسجد والے قصہ میں جو باب سابق میں گذرا، پانی بہانے کی کیا ضرورت تھی، جواب یہ ہے کہ یہ ایک فضول سا اعتراض ہے، جب تطہیر الارض کے دونوں طریقے ہیں، تو پھر ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں اعتراض کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جفاف سے زمین پاک تو ہو جاتی ہے لیکن رائحہ کریمہ کا ازالہ اور اچھی طرح نظافت تو پانی ہی سے ہو سکتی ہے، ایک اور بھی بات ہے کہ وہ واقعہ دن کا تھا ہو سکتا ہے نماز کا وقت قریب ہو اس لئے تعجلاً پانی کے ذریعہ پاک کی گئی اور بول کلاب کا قصہ شب کا ہے یہاں وقت میں گنجائش ظاہر ہے۔

خطابی نے حدیث الباب کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہاں پر تین فعل مذکور ہیں | خطابی کی تاویل اور اس کا رد | قبول، تقبل، تدبر، فی المسجد کا تعلق اخیرین سے ہے قبول سے نہیں، بول تو وہ خارج مسجد کرتے تھے البتہ ان کا اقبال وادبار گاہے مسجد میں ہو جاتا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ جب کتوں کے

لہ اگر واقعہ جس کو بیان کیا جا رہا ہے خواب والے قصہ سے پہلے کا ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے تب تو یہ رات گزارنا سو کر تھا، اور اگر خواب کے بعد کا قصہ بیان کر رہے ہیں تو پھر یہ رات گزارنا جاگ کر تھا۔

مسجد میں اقبال وادبار سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی تو بول سے کیا چیز مانع تھی، تیرا اس صورت میں رکاکت معنی ایک اور اعتبار سے بھی ہے وہ یہ کہ جب تیری مسجد کا تبول سے تعلق نہ رہا تو مطلب یہ ہوا کہ اُس زمانہ میں کتے پیشاب کرتے تھے، اس میں اُس زمانہ کی کیا تخصیص ہے وہ تو اب بھی کرتے ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں، صحیح یہ ہے کہ طرفہ کا تعلق افعالِ ثلثہ سے ہے، اگر بول کو اس سے مستثنیٰ مان لیا جائے اور صرف اقبال وادبار سے اس کا تعلق باقی رکھا جائے تو اس صورت میں رش کی حاجت ہی کیا تھی جس کی نفی کی جا رہی ہے، پھر تو فخرِ رشون شیئا من ذلك جملہ بے معنی ہو جائے گا۔

حنفیہ کے پاس طہارۃ الارض بالجفاف کے سلسلہ میں ایک حدیث اور بھی ہے زکوٰۃ الارض بیسہا، صاحب ہدایہ نے تو اس کو مرفوع قرار دیا ہے، لیکن اس کے مخبر حجازی کے معنی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں محمد بن علی اور محمد بن الحنفیہ سے خود ان کا اپنا قول مروی ہے، اور بعض نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حضرت عائشہ سے موقوفاً مروی ہے۔

فنا حد ۱۰۔ حدیث الباب میں ابن عمر کا مسجد میں رات گزارنا مذکور ہے اسی سے متعلق بخاری کی ایک روایت میں ہے ابن عمر فرماتے ہیں کہ میں شروع میں مسجد میں سویا کرتا تھا، ایک شب میں نے خواب دیکھا کہ گویا دو فرشتے مجھ کو جہنم کی طرف لے گئے فاذا ہی مطویۃ کھلی البیڑ میں نے دیکھا کہ اس کے ارد گرد ایسی دیوار اٹھی ہوئی تھی جیسے کنویں کے چاروں طرف ہوتی ہے، میں نے اس کے اندر کچھ ایسے لوگوں کو بھی دیکھا جن کو میں پہچانتا تھا، میرا بہت گھبرایا اور اعود باللہ من النار پڑھنے لگا اتنے میں ایک فرشتہ نظر آیا اس نے مجھ سے کہا کہ تم گھبراؤ مت، ابن عمر فرماتے ہیں میں نے خواب کا یہ واقعہ اپنی بہن حفصہ سے بیان کیا، حفصہ نے تنفر صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا آپ نے خواب سنکر ارشاد فرمایا فاعلموا الرجل عبد اللہ وہ کان یصلی من اللیل پھر آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد حضرت ابن عمر مسجد میں بجائے سونے کے ساری رات جاگ کر گزارتے تھے۔ الاقلیاء۔

بَابُ فِي الْاِذَى يُصِيبُ الذَّلِيلَ

ع

یعنی اگر چلتے وقت گرتے کے دامن یا لنگی کے کنارہ کو راستہ کی ناپاکی لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

۱۔ حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قوالہ عن ام ولد لایبراہیم بن عبد الرحمن بن عوف انہا سألت ام سلمۃ

لہ وکلذا فی روایت مالک فی الموطا و فی روایت الترمذی عن ام ولد لعبد الرحمن بن عوف وقال الترمذی وروی (بقیۃ آئندہ)

ابراہیم بن عبد الرحمن کی ام دلد نے جن کا نام حمیدہ ہے ام سلمہ سے سوال کیا فقالت انی امرأة اطفال دینی و امشی فی المکان القذر وہ کہتی ہیں کہ میری عادت یہ ہے کہ جب میں گھر سے باہر نکلتی ہوں تو اپنے دائن اور کپڑے کو دراز کر لیتی ہوں (یعنی تخطیہ قدین کے لئے) اور جس راستہ میں چلتی ہوں اس میں گندگی بھی ہوتی ہے ، اب وہ کپڑا جو لٹکا ہوا ہوتا ہے نجاست سے لگتا ہے

قوله فقالت ام سلمة الخ سیاق روایت سے بظاہر ایسا معلوم ہو رہا ہے کہ ام سلمہ کو اس مسئلہ کا جواب پہلے سے معلوم تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان کے علم میں تھی اس لئے سائل کے سوال پر انہوں نے فوراً حکم بیان کر دیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہی بیان کر دی جو ان کے علم میں تھی تاکہ مسئلہ ودلیل مسئلہ دونوں ہی ساتھ ساتھ معلوم ہو جائیں۔ (منہل)

حدیث الباب بالاتفاق محتاج تاویل ہے | براننا چاہئے کہ اگر کپڑا تر نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اس کی تطہیر کے لئے بالاتفاق غسل ضروری

ہے علامہ توربشتی نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے اور اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں بطور ما بعد یعنی زمین کے ناپاک حصہ پر عبور کے بعد جب زمین کے پاک حصہ پر گزرے گی تو جو کچھ نجاست وغیرہ کپڑے کو لگی ہوگی تو وہ اس پاک مٹی کی رگڑ سے زائل ہو جائے گی اور کپڑا پاک ہو جائے گا بظاہر یہ حدیث اجماع علماء کے خلاف ہے اسی لئے اس کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ حدیث میں لفظ قدر سے نجاست مراد نہیں ہے بلکہ طین شارع (راستہ کا گارا کچھڑا یا گھناؤنی چیز تھوک بلغم وغیرہ مراد ہے اور اس صورت میں وہ کپڑا دراصل ناپاک ہی نہیں ہوا اس لئے کہ طین شارع معاف ہے اور حدیث میں کپڑہ سے مراد یَنْظَفُہ ہے اور اگر اس کو نجاست ہی پر محمول کیا جائے تو اس سے نجاست یا بسہ مراد لیجائے نہ کہ رطبہ تاکہ یہ حدیث اجماع کے خلاف نہ ہو اور اگر کسی کو تر نجاست مراد لینے پر اصرار ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ام دلد راویہ مجہولہ ہے۔

۲۔ حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي — قوله عن امرأة من بني عبد الاشهل — یہ امرأة مجہولہ ہے لیکن صابہ ہیں لہذا کچھ حرج نہیں، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گھر سے مسجد تک کا ہمارا راستہ گندا ہے خصوصاً جب بارش ہوتی ہے تو اور بھی مشکل پیش آتی ہے کہ راستہ کی گندگی ذیل وغیرہ کو لگ جاتی ہے اس پر آپ نے وہی ارشاد فرمایا جو گذشتہ حدیث ام سلمہ میں فرمایا تھا، لہذا یہاں بھی اسی تاویل کی حاجت ہے

(صفحہ گذشتہ) عبد اللہ بن المبارک بنہذا الرطوبۃ عن ام ولد لہود بن عبد الرحمن دہود ہم و انما ہو عن ام ولد لہود بن عبد الرحمن بن عوف ۱۰

جو پہلی حدیث میں تھی، مگر حدیث ام سلمہ اور اس امر آۃ اشہلیہ والی حدیث میں فرق ہے وہ یہ کہ پہلی حدیث میں تو یہ تاویل چل سکتی ہے کہ نجاست سے نجاست یا بسہ مراد ہے مگر یہاں یہ تاویل نہیں چلے گی کیونکہ اس میں بارش کا بھی ذکر ہے، لہذا دوسری تاویل تیسری واضح رہے کہ اس قسم کی ایک حدیث باب فی الرجل یطأ الاذنی برجلہ کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ کت لا تنوضاً من موطئ دونوں میں فرق یہ ہے کہ گذشتہ باب کا تعلق بدن یعنی رجل سے تھا اور زیر بحث باب کا تعلق ٹوہ سے ہے۔

بَابُ فِي الْاِذْنِ يُصِيبُ النِّعْلَ

(۳۳)

مصنف اس باب میں یہ بیان کر رہے ہیں جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ اگر خُف یا نعل کو چلتے وقت راستہ کی نجاست لگ جائے آدمی اس کو روندتا ہوا چلا جائے تو پھر بعد والی زمین جو پاک ہے اس سے رگڑ جانے کی وجہ سے نعل پاک ہو جاتا ہے۔ حدیث میں نعل اور خُف ہی کا ذکر ہے لیکن فقہاء کرام نے ان دونوں کے حکم میں ہر اس چیز کو داخل کیا ہے جو مقبیل یعنی میقل شدہ اور صاف و شفاف ہو اس میں مساوات نہیں جیسے مرآۃ (آئینہ) سیف اور ظفر وغیرہ۔

۱۔ حدیثنا احمد بن حنبل — ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا وطئ احدکم بخلع الاذنی

حدیث کی توضیح اور مذاہب ائمہ کی تفصیل

فان التراب له طهوش اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اذنی سے کیا مراد ہے، اس میں تین قول ہیں، ابو ثور، اسحق بن راہویہ اور ائی، ظاہر یہ امام احمد فی روایت اور امام شافعی کے قول قدیم میں اس سے مطلق نجاست مراد ہے یا بسہ ہو یا طہر بہر صورت میں خُف اور نعل دلو سے پاک ہو جائے گا غسل کی حاجت نہیں اور ظاہر الفاظ حدیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، ابن قدامہ نے امام احمد کی اسی روایت کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول اس میں امام مالک کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اذنی سے شئی مستقدر یعنی گناؤنی چیز یا نجاست یا بسہ مراد ہے، نجاست رطبہ اس میں داخل نہیں، تر نجاست اگر نعل یا خُف کو لگ جائے تو اس کا غسل ضروری ہے صرف دلو سے طہارت حاصل نہوگی، امام احمد کی دوسری روایت اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے، کتب شافعیہ میں غسل ہی کو ضروری لکھا ہے، تیسرا قول اس میں حنفیہ کہتے

۲۔ امام احمد کی تیسری روایت کہ فی المغنی یہ ہے کہ خُف یا نعل کو اگر بول و براز لگ جائے تب تو غسل ضروری ہے ان دو کے علاوہ کوئی اور ناپاک چیز لگ جائے تو اس میں دلو کافی ہے۔

کہ اس سے نجاست یا بسہ اور اسی طرح نجاستِ رطبہ متجسدہ یعنی ذی جرم مراد ہے رطبہ غیر متجسدہ اس میں داخل نہیں
نجاستِ متجسدہ کو مرئیہ بھی کہتے ہیں یعنی جو خشک ہونے کے بعد بھی نظر آئے جیسے براز، اور غیر مرئیہ جیسے بول کہ وہ
خشک ہونے کے بعد نظر نہیں آتا پھر خفیہ میں امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ہے، امام
صاحبؒ کے نزدیک اس قسم کی نجاست سے بعد الجفاف رگڑنے سے پاکی حاصل ہوگی قبل الجفاف نہیں اس لئے
کہ نجاست کے خشک ہونے سے پہلے اس کو رگڑنے سے مزید تلویث ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جفاف کی
قید نہیں، قبل الجفاف بھی دلک سے پاکی حاصل ہو جائے گی، درختار میں الوداؤد کی حدیث الباب کے اطلاق و عموم
کی بنا پر امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، لہذا یہ حدیث امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول جدید جو ان کے
یہاں معتبر ہے بظاہر اس کے خلاف ہوئی یہ حضرات اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ حدیث میں اذی سے اثنی المسقّر
یعنی گھناؤنی چیز مراد ہے، یا پھر زائد سے زائد نجاست یا بسہ۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت ظاہریہ و حبابہ کے قول راجح ہیں ہے اور مالکیہ وشافعیہ کے یہاں اس میں تشکی ہے، ان کے یہاں نجاست رطبہ مطلقاً اس میں داخل نہیں اس کا غسل ہی ضروری ہے اور حنفیہ کے مسلک میں اعتدال ہے ان کے یہاں نجاست رطبہ کی ایک قسم یعنی متجدہ اس میں داخل ہے دوسری قسم یعنی غیر متجدہ داخل نہیں۔

قولہ عن الاوزاعی المعنی یہاں پر تین سندیں جمع ہو گئیں پہلی میں مصنف کے استاد احمد بن حنبل ہیں اس کے بعد تحویل اول میں عباس بن الولید اور تحویل ثانی میں محمود بن خالد اور پھر ان تینوں کے استاد جو سند میں مذکور ہیں یعنی ابوالمغیرہ ولید بن مرزید، عمر بن عبدالواحد یہ تینوں روایت کر رہے ہیں اوزاعی سے، لہذا اوزاعی متقی الاسانید ہوئے، اور المعنی کا مطلب یہ ہے کہ ان تینوں کی روایت کا مضمون ایک ہے اور الفاظ مختلف ہیں، آگے اوزاعی فرما رہے ہیں انبث ان سعید بن ابی سعید المقبری یعنی اوزاعی براہ راست سعید سے نہیں روایت کرتے بلکہ بالواسطہ، اور وہ واسطہ ہو سکتا ہے کہ محمد بن عجلان ہوں جیسا کہ اگلی سند سے معلوم ہو رہا ہے۔

۳۔ حدیثنا محمود بن خالد — قوله عن الاوزاعی عن محمد بن الولید قال اخبرنی ایضاً

تشریح سند سعید بن ابی سعید اس سند کی شرح میں تین قول ہیں، اول یہ کہ قال، اخیر فی کے قال کی ضمیر ابجد یعنی اوزاعی کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہے کہ اوزاعی فرماتے ہیں اس حدیث میں میرے دو شیخ ہیں، ایک محمد بن الولید، دوسرے سعید بن ابی سعید، جس طرح اس حدیث کی خبر مجھ کو محمد بن الولید نے دی اسی طرح سعید بن ابی سعید نے بھی دی، پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں عن القعقاع بن حکیم دوسرا قول یہ ہے کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید کی طرف راجع ہے اور ایضاً کا تعلق عن القعقاع سے ہے اس صورت میں مطلب

یہ ہوگا کہ محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر دی مجھ کو سعید بن ابی سعید نے ققاع سے بھی، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلی سند میں محمد بن الولید نے جب اس حدیث کو سعید بن ابی سعید سے روایت کیا تھا تو وہاں سعید کے استاذان کے باپ تھے، پہلی سند اس طرح تھی عن سعید بن ابی سعید، عن ابیہ، اور اس دوسری سند میں سعید کے استاذ ققاع بن حکیم ہیں، تیسرا قول یہ ہے محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر مجھ کو ققاع بن حکیم سے سعید بن ابی سعید نے بھی دی ہے، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ سعید کے علاوہ دوسرے استاذ نے بھی یہ حدیث مجھ کو ققاع سے روایت کی ہے، حاصل یہ کہ محمد بن الولید کو یہ حدیث ققاع سے دو استاذوں کے واسطے سے پہنچی، سعید اور غیر سعید۔

حضرت ناظم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے چوتھے معنی اور لکھے ہیں وہ یہ کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید ہی کی طرف راجع ہے لیکن ایضاً کا تعلق آخری میں جو یار مشکلم ہے اس سے ہے، اور مطلب یہ ہے کہ محمد بن الولید کہہ رہے ہیں سعید بن ابی سعید نے یہ حدیث جس طرح میرے علاوہ دوسرے تلامذہ سے بیان کی اسی طرح مجھ سے بھی بیان کی، لیکن معنی مرف ایک احتمال عقلی ہے اس لئے کہ اس کہنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں، اور حضرت ناظم صاحب نور الثمر قدہ کا منشأ بھی غالباً تشبیہ اذہان ہی کے لئے بیان کرنا ہے۔

باب لاعادة من النجاسة تكون في الثوب

(۱۱۱)

صِحَّتِ صَلَوةٌ كَيْلَيْهِ طَهَارَتٌ عَنِ النِّجَاسَةِ
یعنی اگر کسی شخص کو نماز سے فارغ ہونے کے بعد پتہ چلے کہ اس کے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی تھی تو کیا اس شخص پر نماز کا اعادہ ضرور کی ہے؟ مسئلہ ہمارے یہاں باب فرض الوضوء میں

گذر چکا کہ طہارۃ الثوب عن النجاسة کا شرط صحتِ صلوٰۃ ہونا جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، مالکیہ کے یہاں شرط نہیں ان کے یہاں دو روایتیں ہیں ایک وجوب کی دوسری سنیت کی، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی عدمِ اشتراط ہے یہی اختلاف اس صورت میں بھی جاری ہوگا جو اس ترجمۃ الباب اور حدیث میں مذکور ہے۔ چنانچہ ابنِ رسلانؒ لکھتے ہیں کہ اس صورت میں امام مالک اور امام شافعیؒ کے قول قدیم میں نماز صحیح ہو جائے گی احادہ کی حاجت نہیں، اور امام ابو حنیفہ و امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے قول جدید میں نماز باطل ہوگی یہی جمہور علماء سلف و خلف کا مذہب ہے۔

حضرت نے بذل میں اس ترجمۃ الباب کے مطلب میں ایک دوسرا احتمال بھی لکھا ہے لیکن میرے نزدیک یہی

مطلب امح ہے جو اوپر لکھا گیا۔

قوله فقال رجل يا رسول الله هذه لُصّة من دم مضمون حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھا کر مجلس میں تشریف فرما تھے، اور حال یہ ہے کہ آپ کی چادر پر دم میض کا کچھ اثر تھا، حاضرین مجلس میں سے کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرف توجہ دلائی تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چادر کو اتارا اور جس حصہ پر خون کا اثر تھا اس کو عیندہ پکڑ کر ایک لڑکے کے ذریعہ گھر بھجوا دیا اور فرمایا کہ اس کو دھوا کر خشک کر کے آؤ، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اس حصہ کو دھو کر خشک کر کے چادر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیج دی۔

تاویل حدیث علی مسلک الجہور | اس حدیث میں اعادۂ صلوٰۃ کا ذکر نہیں کہ آپ نے اس نماز کو دوبارہ پڑھا ہو، امام مالک اور امام شافعیؒ فی قولہ القدیم کے تو یہ موافق ہر اور جہور علماء کے خلاف ہے ان کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہو سکتا ہے وہ دم قلیل یعنی مقدار معفو ہو اور اس کو دھوانا صرف تنظیف کے لئے ہو، یا پھر یہ کہا جائے کہ عدم ذکر عدم کو مستلزم نہیں ہے، ہو سکتا ہے آپ نے اعادہ کیا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور خلع نعلین والی حدیث جو آگے باب الصلوٰۃ فی النعل میں آرہی ہے اس میں بھی یہی مسئلہ اور اشکال پایا جا رہا ہے لیکن وہاں جہور یہ جواب دے سکتے ہیں کہ وہاں حدیث میں جو لفظاً قدّر مذکور ہے اس سے شئی مستقدر یعنی گھناؤنی چیز مراد ہے شئی نجس مراد نہیں ہے۔

بَابُ فِي الْبِزَاقِ يُصِيبُ الثَّوْبَ

(۳۳)

یعنی اگر کسی کے کپڑے کو اس کا تھوک لگ جائے تو اس کی وجہ سے اس کپڑے کو پاک کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں علامہ عینی اور ابن حزم نے طہارت بزاق پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے، بخیر سلمان فارسی اور ابراہیم نخعی کے کہ ان دونوں سے نجاست بزاق منقول ہے یعنی لعاب دہن جب تک منہ کے اندر ہے ظاہر ہے اور بعد از خروج عن الفم نجس ہے۔ لہذا جہور کے نزدیک کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اور ان دونوں کے نزدیک ہے، یہ اختلاف ہمارے یہاں باب الرجل یستاک بسواک غیرہ میں بھی گذر چکا۔

۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل — قوله بزق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثوبہ الخ یہ واقعہ حالت صلوٰۃ کا ہے جیسا کہ ابونعیم کی روایت میں اس کی تصریح ہے مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں کھانسی وغیرہ کی وجہ سے تھوکنے کی ضرورت پیش آئی، بظاہر وہاں نیچے تھوکنے کا موقعہ نہیں ہو گا اس لئے آپ نے اس

لکھائے کپڑے پر لے لیا، وحلق بعضہ ببعض اور پھر اس کپڑے کو مل دیا تاکہ تھوک کپڑے میں جذب ہو جائے ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ طریقہ قولاً بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اگر نماز میں کسی کو تھوکنے کی ضرورت پیش آئے تو ضرورتاً اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس نوع کی روایات ابواب المساجد میں آئیں گی۔

یہ حدیث مرسلہ ہے اس لئے کہ یہاں صحابی مذکور نہیں، ہیں بلکہ اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ابو نضرہ روایت کر رہے ہیں جو کہ تابعی ہیں ان کا نام بذل میں منذر بن مالک بن قطلحہ لکھا ہے۔

۲۔ حدثنا موسى بن إسماعيل - قوله عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثلہ، پہلی روایت چونکہ مرسل تھی اس لئے مصنف نے اس روایت مرسلہ کی تقویت کے لئے یہ روایت مسندہ ذکر فرمائی۔ یہ حدیث انس اسی سند سے بخاری شریف میں بھی مذکور ہے۔

حسن اتمام | یہ کتاب الطہارۃ کی آخری حدیث ہے اس کے راوی حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ مشہور صحابی خدام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اللہ تعالیٰ ہمارا شمار بھی خادمانِ حدیثِ نبوی میں فرمائے تو اس کی رحمت سے کیا بعید ہے۔ اللہم آمین۔

وهذا آخر كتاب الطهارة وبه قد تم الجزء الاول من الدر المنثور على سنن أبي داود، اللهم اجعله خالصاً
لوجهك الكريم، والحمد لله اولاً و آخراً والصلوة والسلام على نبيه سرمداً و دائماً.

۵ شعبان المعظم ۱۴۱۷ھ یوم الجمعة المبارکہ

حياة الصحابة

(اردو)

تصنيف:

حضرت مولانا محمد يوسف کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

ترجمہ:

حضرت مولانا محمد احسان الحق مدظلہ العالی

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۲۲۵- ہادر آباد- کراچی ۵

قال الله تبارك وتعالى
ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

تقریر بخاری شریف (دو جلد کامل)

من افادات
العلامة المحدث الكبير بركة العصر ريحانة الهند صاحب الفضيلة الشيخ
مولانا محمد زكريا رحمة الله عليه
شيخ الحديث مدرسه مظاهر علوم سهارنپور

جمع و ترتیب

حضرت مولانا محمد شاہ سہارنپوری مدظلہ

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۲۳۵ بہادر آباد کراچی

فضائل اعمال



شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مہاجر مدنی نور اللہ مرقدہ

حکایات صحابہ فضائل تبلیغ فضائل قرآن
فضائل نماز فضائل رمضان فضائل ذکر
فضائل درود شریف مسلمانوں کی پستی کا واحد علاج

ناشر
مکتبۃ الشیخ
۳/۲۲۵- بہادر آباد- کراچی ۵